التراث العربي

العـــدد:(90)- (ربيع الآخر)- 1424هـ=حزيران(يونيو) 2003 - الســنة الثالثة والعشــرون

شروط النشر

1-أن تكون البحوث تراثية، أو تصب في باب التراث.

2-أن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل وليست مستلّة من كتاب منشور.

3-التقيد بمنهج علمي دقيق، والتزام الموضوعية، والتوثيق والتخريج، وتحقق السلامة اللغوية.

4-أن تكتب بخط واضح، ويفضل أن تكون مطبوعة،وعلى وجه واحد من الورقة.

5-ألا تزيد على ثلاثين صفحة.

6-أن تراعى علامات الترقيم.

7-توضع الحواشي في أسفل الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.

8-يثبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثال: (طبقات فحول الشعراء: ابن سلام- تح.محمود شاكر – القاهرة- مط. المدني- ط3، 1974م).

9-يقدم للبحث بملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق بلمحة عن سيرة المؤلف وعنوانه.

10-يمكن أن تنشر المجلة نصوصاً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقيق.

11-تخضع الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.

12-لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بقبول نشرها، أو الاعتذار إليهم.

13-الأبحاث والمقالات التي تنشر تعبّر عن آراء كتّابها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.

14-ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

□□□

الاشـــــتراك السـنوي

داخل القطر للأفراد	: 150 ل.س
في الأقطار العربية للأفراد	: 300ل.س أو (15) دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي للأفراد	: 450 ل.س أو (20) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية داخل القطر	: 300 ل.س
الدوائر الرسمية في الوطن العربي	: 500 ل.س أو (25) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي	: 650 ل.س أو (40) دولاراً أميركياً
أعضاء اتحاد الكتاب	: 75 ل.س

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً يدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي ■

المحتوى:

تنويـه

* يـرجى مـن السادة الكتاب التقيد بشروط النشر في مجلة التراث العـربي، والمثبـتة في الصـفحة الرابعة من المجلة، حرصاً على المنهجية العلمية. حتى لا نضطر آسفين إلى إعادة البحث إلى صاحبه.

□

أول الكلام

محنة التراث والآثار في العراق

رئيس التحرير

***إذا** كان في الوطن العربي بلد يحق لـه أن يفتخر بوفرة مخطوطاته وقيمتها الأدبية والعلمية فهو العراق؛ لأنه توفر على هذه المخطوطات منذ أن قام فيه البلدان العلميان المشهوران: البصرة والكوفة.*

وتعاقب في هذين البلدين علماء العربية من كوفيين وبصريين، وما نشأ على حاشية جهود هؤلاء العلماء وهم يعكفون على كتاب الله العزيز وسنة رسوله الكريم ينهلون منهما شواهدهم وقواعدهم، وما تفرع من منجزاتهم العلمية من قراءات وتفاسير وشروح، كتبوها بأقلامهم وخطوط أيمانهم قبل نشوء فن الطباعة. ثم لما بنى بنو العباس عاصمتهم بغداد استقطبت الأدباء والعلماء والشعراء، ونشأ فيها خطاطون أبدعوا ألواناً من فن الزخرفة والرسم بالحرف، وانتشرت فنون خطوطهم في الموصل والنجف وكربلاء والحلة وغيرها من مدن العراق المشهورة، واستمرت دولة بني العباس أكثر من خمسة قرون خلّف علماؤها في هذا الزمن الطويل عشرات آلاف المخطوطات في كل حقل من حقول المعرفة، واستودعها الخلفاء الذين كان منهم من يحب العلم ويقدر قيمة الكتاب في (بيت الحكمة) ودور الكتب، ورفوف مكتبات المساجد والمكتبات الخاصة وغيرها. ورحل طلاب العلم من أقاصي الدنيا إلى العراق ينهلون من علمه ويطلعون على نفائس مخطوطاته، ولا يعرف قيمة المخطوط إلا من تعامل معه، واحتاج إلى مضمونه.

ولكن التاريخ الذي نشأ في رحمه هذا الجنين في حقبة حركة التدوين في القرن الثاني للهجرة وترعرع حتى أصبح بشراً سوياً في منتصف القرن السابع للهجرة، أقول إن التاريخ لم يرحم هذا المخلوق البديع بل سلط عليه أيدياً آثمة اغتالت وجوده ودمرت كيانه فكان الغزو المغولي في سنة

656 حيث اجتاحت بغداد عساكر المغول، وهؤلاء كانوا أمة أمية، وبقراً جهلة، لا يقدّرون للعلم مقداراً، فعاثوا في مكتبات العراق فساداً وكانت عاصمة العلم وأم الكتب بغداد، وفي مكتباتها مخزون ما أبدعه الفكر العربي والحضارة الإسلامية التي كانت قد بلغت أوجها في ذلك الزمان، فبددوا هذه الكنوز الثمينة وأغرقوا قسماً منها وأحرقوا قسماً آخر، والقصة مشهورة يتناقلها الناس منذ ذلك الزمان.

ودار الزمان دورته فامتلأت دور الكتب في العراق بما سلم من الكتب القديمة مضافاً إليها الكثير من الكتب الجديدة، والفكر العربي والإسلامي ولود منجب، ولكن للدهر جولات وصولات، فتكررت مأساة جند المغول وعداوتهم للكتب أكثر من مرة، وكل مثقف لا بد أنه قرأ عن هذه المآسي التي كانت من بني الدهر والكتب المخطوطة، وكان المثقف في كل مرة يقرأ عن مأساة المخطوط في العراق، ربما يلتمس العذر لأولئك الجند المرتزقة الجهلة المتخلفين فكرياً وحضارياً، فيسكت، بحزن عميق، عن تدميرهم للمخطوطات وما بها من مخزون للفكر العربي والإنساني، ولكنه لا يجد ما يلتمس به العذر لأمة تدعي أنها أمة الحضارة، وزمنها زمن العلم والثقافة واحترام المعرفة، ومع ذلك تفعل بمخطوطات العراق وآثارها ما فعله جند المغول، وعسكر التتار، أقول هذا القول وكأني بقائل يقول: الحرب هي الحرب وجنود اليوم مرتزقة كجنود الأمس، لا يهمهم العلم، ولا يطربون للأدب وإنما يفعلون ما يؤمّرون إلا أنني أقف عند كلمة (يؤمرون) لأتوجّه بكل اللوم للآمر المثقف والمدعي للمعرفة، والذي يضع أمته على قمة الأمم في عصر العولمة.

ماذا تقول لوزير دفاع أمة غزت العراق، ولكن قبل غزوها تسلمت وزارة الدفاع (البنتاغون) من منظمة اليونسكو لائحة بأربعة آلاف موقع وبناء أثري- هي الأكثر أهمية في العراق- على أمل أن يتم تجنبها في القصف، غير أننا شاهدنا على شاشات (التلفاز) بعضها قد تهدم نتيجة قصف القنابل الذكية والغبية، فدمرت بنيانها، وأتلفت مضمونها:

أتُتلِفُها- شَلّت يمينك- خَلّها	لمعتبرٍ أو زائرٍ أو مُسائلِ
منازلُ قومٍ حدّثتنا حديثهم	ولم أرَ أحلى من حديث المنازلِ

إذا ادعى (الآمر) أنه لا يعرف قيمة آثار العراق نذكّرهُ بأن الولايات المتحدة وبريطانيا قد شاركتا في المؤتمر المنعقد في العراق حول (اختراع الكتابة) الذي اختتم في آذار سنة 2001 وحضره أكثر من 100 خبير من أوروبا وأمريكا، واستمر ستة أيام، ونذكره بأن طائرات التحالف طالت بقصفها مكتبة (آشور بانيبال) ذلك الملك الآشوري الذي كان يفتخر كثيراً بقدرته على الكتابة والقراءة، في عصرٍ كان تعلم الكتابة المسمارية فيه حكراً على النُسّاخ، وكان يمتلك مكتبة كبيرة جداً من الألواح كان يجمعها له خدمه من جميع أنحاء البلاد وخاصة في بابل، ومنها لوح فيه النسخة البابلية لقصة (طوفان نوح) كما تُحكى في سفر التكوين في العهد القديم:

أتُتلفُها- شَلَّت يمينك- خلّها لمعتبرٍ أو زائرٍ أو مُسائِلِ

هل يستطيع (الآمر) أن ينكر أن وزارة الدفاع الأمريكية عكف فريق فيها متخصص لرسم خرائط للآثار العراقية حتى يمكن تجنبها في أية ضربة محتملة لبغداد؟!

إن الناصرية التي جرت المعارك في محيطها تضم أهم تجمع للعديد من المواقع السومرية الهامة التي تعود للألف الثالث والرابع والخامس، وهي مدن: (أور، ولارسا، وأوروك، ولفش وتلو).

صحيح أن الرعاع واللصوص في بغداد وغيرها قد أسهموا في سرقة الآثار والمخطوطات، ولكن عندما استعدى الغيورون من أبناء العراق القوات الغازية لإيقاف سرقة الآثار، كان جواب جنودهم وضباطهم: "ليست لدينا أوامر بالتدخل" بل كانت تباع المسروقات للجنود الأمريكيين والبريطانيين ليحملوها معهم هدايا من الشرق.

ولا يستطيع (الآمر) أن ينكر أنه شاهد على شاشات القنوات الفضائية الرشاشات المطلية بالذهب التي نهبت من القصور الملكية فصودرت بمطار (هيثرو) في متاع الجند البريطانيين العائدين من غزو العراق، وصودر مثلها في المطارات الأمريكية.

ونذكّر (الآمر) بالنهم الشديد الذي يعتمل في الفكر الإسرائيلي للحصول على آثار العراق وغيرها من آثار البلاد العربية لتساعدهم على تزوير التاريخ، ولهذا يكثر تجار الآثار والعاديات في أوروبا ومعظمهم من اليهود المرتبطين بإسرائيل.

وما دام الحديث قد جرنا إلى اليهود نقول إن موشى ديان كان يملك حديقة في بيته مليئة بالصخور الأثرية التي سرقها من لبنان، وسرقها من سيناء، ومن مناطق أخرى، بل وكان لديه فريق من المنقبين العسكريين ينقبون في المناطق التي يحتلها الجيش الصهيوني.

ونحن لا تدفعنا كراهيتنا لإسرائيل أن ندعي هذه المعلومات بل هي موجودة في مواقع متعددة على صفحات (الإنترنت) يقول بعضها: "يهودي بغدادي سرق من بغداد 6 آلاف مخطوط، ونقلها إلى نيويورك، وباعها بـ(72 ألف دولار) وهذا رقم رسمي وموجود ومعروف في العالم كله، وكتب عنه.

وتقول الشبكة العالمية: "نقلت القناة العاشرة في التلفزيون العبري لقاءات مع عدد من الإسرائيليين عبروا خلال الاجتياح الأمريكي لبغداد عن فرحتهم لأن دخول الأمريكيين للعاصمة العراقية يوافق مناسبة عيد الفصح عند اليهود، وكان عدد من الحاخامات اليهود قد نشروا مؤخراً فتوى دينية تنص على أن العراق جزء من أرض إسرائيل الكبرى، وأفتى رجال دين يهود آخرون بأن لكل يهودي يشاهد بابل أن يتلو صلاة: "مبارك أنت ربّنا ملك العالم؛ لأنك دمّرت بابل المجرمة".

الحديـث عن الآثار والمخطوطات العراقية وسرقتها وتهريبها إلى أمريكا وبريطانيا وإسرائيل ولـدول أوربـية أخرى حديث طويل لا تتسع له هذه الافتتاحية، وسأتحدث عنه في بحث مطول في مكان آخر...

□□□

أدب الخيال

في رسالة الغفران

د.حسين جمعة

كلمة في حياة المعري:

أبو *العلاء المعري أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي. ولد بمَعَرَّة النعمان ــ قرب حلب، وهي إحدى مدن محافظة إدلب اليوم ــ في شهر ربيع الأول (363 هـ/973م) وبها مات ودفن في شهر ربيع الأول ــ أيضاً ــ (449هـ/ 19-5-1057م). وكان قد أوصى أن يكتب على قبره هذا البيت الذي صار علماً عليه:*[1].

هــذا جَـناه أبــي علــيّ   ومــا جَنَيْــتُ علــى أحَــدْ

وأقام على قبره أربعة وثمانون شاعراً يرثونه؛ وهو مُغَيَّب تحت الثرى لا يسمع صوت مفجوع علـيه.. كما أقام القرّاء على قبره سبعة أيام يتلون القرآن الكريم على روحه الطاهرة حتى أتموا مئة خـتمة.[2] رحل بعد أن انقطع حَرْثه من الدنيا، فهو لم يتزوج على الرغم من اتصال حبل النسل في

[1] انظر مثلاً: معجم الأدباء 3/107-217 ووفيات الأعيان 1/113 واللزوميات (لزوم ما لا يلزم) 1/5 وما بعدها؛ والأعلام 1/115 و157 و8/121، والفن ومذاهبه في النثر العربي 265-274 وجديد في رسالة الغفران 20-22 و30-39 و43-44 و47-50، وفي الميزان الجديد 144-149 وتاريخ النقد الأدبي 387- 392 والسخرية في الأدب العربي 242-257 ونقد الشعر في آثار أبي العلاء 3-12.

[2] انظر مثلاً: معجم الأدباء 3/107-217 ووفيات الأعيان 1/113 واللزوميات (لزوم ما لا يلزم) 1/5 وما بعدها؛ والأعلام 1/115 و157 و8/121، والفن ومذاهبه في النثر العربي 265-274 وجديد في رسالة الغفران 20-22 و30-39 و43-44 و47-50، وفي الميزان الجديد 144-149 وتاريخ النقد الأدبي 387- 392 والسخرية في الأدب العربي 242-257 ونقد الشعر في آثار أبي العلاء 3-12.

ولد بني آدم؛ بينما لم يوصل بشخصه (لامِه) نكاح، كما يقول:[1]

تواصل حَبْلُ النَّسل ما بين آدمٍ وبيني، ولم يُوْصَل بلامي بَاءُ

قال الشعر وهو ابن إحدى عشرة سنة؛ وتعلم على يد أبيه وجدّه، ثم أئمة عصره في بلدته وحلب وبغداد... وروى شعر المتنبي (أحمد بن الحسين بن الحسن: *303 – 354هـ/ 915 – 965م*) وكان معجباً به وشرح ديوانه وسمّاه (مُعْجز أحمد). وعلى أهمية الإلغاز البديعي في التسمية نجد تسمية أخرى قد تستفز المرء بإلغازها تتعلق بالبحتري (الوليد بن عبيد بن يحيى الطائي: *206–284هـ/ 821 –898م*). فعلى الرغم من إعجابه بشاعريته واعترافه له بها فإنها لم تكن لترتقي إلى منزلة شاعرية المتنبي... وله فيه كتاب طبع مؤخراً يسمَّى (عَبث الوليد).[2]

فالمعري شاعر فيلسوف بديع التصانيف كثيرها؛ دقيق اختيار عنواناتها المثيرة والملغزة، آية في حدة الذكاء والحفظ؛ إذ يسمع ما يقال للمرة الأولى فلا ينساه، أو يفسده بتقديم أو تأخير، أو إخلال بحرف... وحكي عنه أعاجيب في هذا الشأن... ولا نستبعد الكثير منها، لأن الله ـ سبحانه ـ عوَّضه البصيرة عن البصر... إذ أُصيب بالجدري في الثالثة من عمره، وفقَد بصره في الرابعة ـ على الأغلب ـ وإن قيل: فقده في الخامسة أو السابعة؛ وكان نحيل الجسم.

ولا شك في أن أبا العلاء ينتمي إلى بيت علم وأدب، وتقى[3]؛ وقد ساعدته نشأته فيه؛ وما يعانيه من مشكلات ذاتية أن يشغف بالثقافة والعلم.. ففرض نفسه على الحياة فانقادت إليه؛ وشغل الناس في زمانه أكثر مما شغلوه، ولا زال يشغل الذهن البشري، والتاريخ الإنساني شرقاً وغرباً بصفته أديباً عربياً؛ وناقداً فذاً من طراز خاص، ولغوياً قل نظيره في حفظ لغة العرب، ومن ثم الاجتهاد فيها؛ فضلاً عن نظراته الدقيقة في الشعر والعروض، إذا أهملنا آراءه الفلسفية العميقة التي قرَّبته من حدود الفلاسفة. فهو يحمل خصائص الثقافة العربية بكل ملامحها، وإن تأثر ـ على نحو ما ـ ببعض جوانب الثقافة اليونانية.

ومن هنا علينا أن نقدمه للعالم باعتباره شخصية عربية تجاوزت آفاق المحلية برؤيته الكونية للوجود وللإنسان في شعره وكتبه المتعددة؛ لا أن نشيح الوجه عنه؛ جرياً وراء عقدة الخواجة والتغريب الثقافي. فإنتاجه الفني والأدبي والفكري ما زال يثير في ضمير كل حي واعٍ أنماطاً من التصور الفكري أو النقدي أو الفني أو الأدبي...[4]

---

[1] اللزوميات *42/1*. الباء: الزواج أو النكاح.

[2] انظر مثلاً: معجم الأدباء *3/107–217* ووفيات الأعيان *113/1* واللزوميات (لزوم ما لا يلزم) *5/1* وما بعدها، والأعلام *1/ 115* و*157* و*121/8*، والفن ومذاهبه في النثر العربي *265–274* وجديد في رسالة الغفران *20–22* و*30–39* و*43–44* و*47–50*، وفي الميزان الجديد *144–149* وتاريخ النقد الأدبي *387– 392* والسخرية في الأدب العربي *242–257* ونقد الشعر في آثار أبي العلاء *3–12*.

[3] راجع مصادر حاشية(*1*).

[4] انظر مثلاً: في الميزان الجديد *129* وما بعدها و *138* وما بعدها، ونقد الشعر في آثار أبي العلاء *24–50*.

ولعل حركة التأليف والبحث لم ترتق إلى الغاية المرجوة، فأبو العلاء لم يُقرأ حتى الساعة القراءة الأخيرة... فهو أثر غني كأثر (إيبلا) كلما تعمقنا في فهم ما قاله؛ واستجلينا وثباته الفكرية في الفن والحياة، وجرينا في حلباته، وارتشفنا ذوب روحه اكتشفنا أشياء وأشياء من إبداعاته... ولا سيما ما يتعلق بفلسفته الاجتماعية والدينية والفكرية، واختراعاته الفنية الفريدة.[1]

فالمعري خاض معركة ضارية تجلت باتجاهات شتى في حياته ابتداء من معاناته القاسية في طفولته حتى وفاته. فالطفل المبتلى بفقد البصر، وجهل المجتمع اختزن عقله كل قصة أو رأي سمعه في بيته أو من أيّ كان؛ ثم حفزته ثقافته وحَزْم رأيه على مواجهة ذلك كله فنشبت المعارك بينه وبين مجتمعه، أو بينه وبين معاصريه من أهل العلم والثقافة. ويبدو أنه قد أورث هذه المعارك الأجيال من بعده؛ إلى اليوم.[2] فهو ـ مثلاً ـ عاني في رحلته إلى بغداد سنة (398هـ) مشكلات شتى في الطريق إليها حكاها ياقوت الحموي وغيره؛ ثم أقام ببغداد سنة وسبعة أشهر، وكان دخوله إليها سنة (399هـ/1009م)، وفيها تردّد على عدد من علمائها كشيخه (الربعي)، ثم خرج منها إثر حادثة شهيرة له مع السيد الشريف المرتضى (علي بن الحسين بن موسى: 355-436هـ/966-1044م)[3]... وقفل راجعاً إلى بلدته (معرة النعمان)؛ وفي طريق عودته جاءهُ نَعْي أمّه؛ ودفنت دون أن يشهد وداعها، وكانت أثيرة لديه فرثاها رثاء عجيباً قل أن نصادف نظيره عند غيره من الشعراء. فما إن بلغه الخبر حتى أرسل رسالة إلى خاله يبثه فيها شجوه وألمه لفقدها، ويعزيه عنها أختاً، ويعزي نفسه عنها أمّاً. وهي رسالة طريفة فريدة جمعت بين الشعر والنثر والأمثال بنسيج فني محكم؛ وإذا كان لكل أجل كتاب فإن حزنه عليها كنعيم أهل الجنة كلما نفد جُدِّد. ولهذا رثاها بقصيدتين بلغت الأولى أربعة وستين بيتاً على روي (الميم المكسور) ومطلعها:[4]

---

(1) هناك عدد من الأبحاث التي عالجت آثار أبي العلاء وحياته، منها:

1ـ مع أبي العلاء في سجنه ـ د. طه حسين ـ القاهرة ـ 1939م.

2ـ تجديد ذكرى أبي العلاء ـ د. طه حسين ـ دار الكتب المصرية ـ القاهرة ـ 1944م.

3ـ أبو العلاء ناقد المجتمع ـ زكي المحاسني ـ دار المعارف ـ بيروت ـ 1947م.

4ـ فلسفة أبي العلاء ـ حامد عبد القادر ـ القاهرة ـ 1950م.

5ـ أبو العلاء زوبعة الدهور ـ دار مارون عبود ـ بيروت ـ ط1/1962م/ وط3 ـ 1970م.

(2) هناك حركة نقدية وتأليفية صدرت في كتب أو في دوريات ناقشت قضايا كثيرة من آثار أبي العلاء وحياته، منها:

1ـ رجعة أبي العلاء ـ عباس محمود العقاد ـ دار الهلال ـ مصر.

2ـ رسالة الغفران ـ أحمد راتب النفاخ (نقد لما في طبعة رسالة الغفران لبنت الشاطئ) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق (ـ مج 32 ـ ج4 ـ ص685 ـ عام 1957م) و (مج 33 ـ ج1 ـ ص146 ـ عام 1958م).

3ـ في الميزان الجديد ـ د. محمد مندور ـ دار نهضة مصر ـ القاهرة ـ 1973م.

4ـ محاورات طه حسين ـ د. توفيق أبو الرب ـ وزارة الثقافة ـ عمّان ـ 1994م.

(3) انظر تفصيل ذلك كله في (معجم الأدباء 3/123- 124 و 143-145 والأعلام 4/278 وحديد في رسالة الغفران 25-29 و40-43).

(4) سقط الزند 39. الصماء: الداهية الشديدة. وصمّام: من أسماء الداهية؛ (اسم مبني على الكسر). قمّام: أي مهموم؛ (اسم مبني على الكسر).

سـمعتُ نعـيَّها صَـمًّا صـمامِ وإن قـال العـواذل: لا هَمَـامِ

وبلغت الثانية عشرة أبيات على روي (اللام المضموم) ومطلعها:[1]

خُلُـوُّ فـؤادي بـالمودَّة إخـلالُ وإبـلاءُ جِسْـمي فـي طلابـك إبـلالُ

ولسـنا الآن فـي معـرض ما يدل عليه هذا الشعر من إعزازه لأمّه وتقديره لها، ولا سيما إذا تذكـرنا أن الشعر الجاهلي والإسلامي قد ندر من رثاء الأم، ولم يزد حجم أيِ مرثية فيها حتى عهد أبـي العلاء على أبيات قليلة،[2] ولسنا ــ أيضاً ــ في معرض الحكم عليه فنياً... ولكننا في معرض بيان الأثر العميق الذي تركه فقدها في نفسه، وكان ــ في صباه ــ قد فقد والده؛ ورثاه رثاء بديعاً ــ أيضاً ــ دل على شاعريته وثقافته في اقتفائه للشعر القديم.[3]

وقـد أثَّـر ذلك فيه حتى أقبل على قرارات فاصلة في حياته؛ فأقام في منزله بمعرة النعمان لا يبرحه إلا لضرورة ملحة في حياته أو حياة مجتمعه وبلدته... وسمّى نفسه (رَهين المحبسين: العمى والمنزل) ثم صيَّرها ثلاثة لقوله:[4]

أرانـي فـي الـثلاثة مـن سـجوني فـلا تسـأل عـن الخـبر النَّبيـثِ

لفَقْـدي ناظـري ولـزوم بيتـي وكـون الـنفس فـي الجسـد الخبيث

وظل كذلك ما يزيد على خمسة وأربعين عاماً حتى فارقَ الحياة؛ فضلاً عن أنه حَرَّم على نفسه أكـل لحـم الحيوان وما أنتجه، كما حَرَّم إيلامه... ولم يلبس من الثياب إلا الخشن، وزهد في ملذات الحياة من طعام ومشرب ومتع، ورغب عن الزواج[5].

فسـجونه الـثلاثة جعلـت ثورتـه عنـيفة على الانحراف والزيغ والضلال الفكري والديني والاجتماعـي، ومـن ثـم الأدبي واللغوي والفني، وقوَّت عنده رهافة الحس والمشاعر، وأذكت حدة الحافظة والتذكر والموازنة والمناظرة؛ فقامت البصيرة مقام البصر... وطفق يملي ما وعاه عقله من علم وثقافة، وأخبار وأشعار، وحديث وقرآن على كاتبه (علي بن عبد الله بن أبي هاشم)[6]، ويراسله العلماء والكبراء، ويفد إليه شداة العلم والمعرفة والأدب، ويتتلمذون على يديه؛ عامتهم قبل خاصتهم؛ حتى صار بيته محجَّة لطلب المعرفة؛ ولهذا يقول:[7]

---

(1) سقط الزند 46.

(2) انظر الرثاء في الجاهلية والإسلام 68 وما بعدها.

(3) انظر قصيدته في رثاء أبيه التي جاءت على روي (النون) في سقط الزند 13.

(4) اللزوميات 249/1. النبيث: الشرير، وهو من (نَبث) أي أخرج.

(5) راجع مصادر الحاشية (1) مما تقدم.

(6) راجع مصادر الحاشية (1) مما تقدم.

(7) اللزوميات 43/1. الطبس: كورة، أو منطقة بخراسان، وهي في أرض جمهورية (إيران) اليوم.

يزونـــي القـــوم؛ هـــذا داره يَمَـــنٌ ... مـــن الـــبلاد؛ وهـــذا داره الطَّـــبَسُ

فـإذا كانـت العزلة عند غيره انكفاءً على الذات، وانطواءً نفسياً قاتلاً يؤدي بالمرء إلى خواء ثقافي، وأمراض جسدية ونفسية عديدة فإن عزلته كانت من نمط إبداعي وإنتاجي معرفي لا مثيل له. فهـو حين استسلم طواعية لذاته ورؤيته الخاصة، ورهن نفسه لإرادته وسجونه فإنه لم يستسلم للحياة والأحـياء والقـدر؛ بل حقق انتصاره بهذه الإرادة الفولاذية، وبعقله الجبار، وبفلسفته الثرة؛ شهد له بهـذا كثير ممن جاء بعده من تلاميذه كالخطيب التبريزي وغيره... وتعد الثقافة العربية والإسلامية مـن أبـرز ما اتّصف به؛ فهو عالم بلغة العرب؛ وأخبارها وأنسابها وأيامها، وأشعارها... وكل ما يتصل بها من علوم وفنون؛ وله اجتهادات كثيرة ومثيرة فيها، وهو القائل: "والله ما أقول إلا ما قالته العرب؛ وما أظن أنها نطقت بشيء ولم أعرفه"[1].

وهـو علـى درايـة عظـيمة فـي علوم القرآن الكريم والحديث الشريف، وفي علم القراءات خاصة... ومن هنا كانت معركته شديدة مع من يزعمون أنهم فقهاء زمانه أو قرّاء عصره.

ولعل هذا كله ينقلنا إلى ما نحن بصدده بادئين بتوضيح موجز لماهية الخيال.

ماهية الخيال:

إن مـا تقدم بين أيدينا ـ على شدة إيجازه ـ يثبت لنا أن المعري جعل معركته في حياته ذات اتجاهين:

الأول: اتجه فيه إلى الأحياء المبصرين؛ وبخاصة من يزعمون أنهم فقهاء وقُرّاء حَفَظة؛ أو نقاد ولغويون وأدباء مَهَرة...

والثانـي: اتجاه ذاتي اتجه فيه إلى معركة مع الزمان أو القدر الذي كبله بأرزاء شديدة؛ أبرزها العمى منذ طفولته؛ ولكنه صيَّره مكمن إبداعه وإلهامه.

وقـد عمّق هذا وذاك مفهوم التحدي لديه في كينونة الوجود وإثبات الذات؛ فتفجرت عنده ينابيع العـبقرية والإبـداع فكراً وفلسفة، وتعبيراً فنياً جديداً... وقد اعتمد في ذلك كله على ذهن تصوري تخيلي، وتخييلي، أفاد فيهما من حساسيته المرهفة، وذكائه الحاد، ومخزون ثقافته العظيمة، وضخامة تجاربه، وتمتعه بالقدرة العجيبة على المحاورة والمناظرة والمقارنة والمعارضة والمقايسة.

وقـد هـيأه ذلك كله ليجعل شعره في (لزوم ما لا يلزم) سبيلاً فنياً يقارع به الشعراء؛ وليضع العديـد مـن مؤلفاته؛ كرسالة (الصاهل والشاحج) باعتبارها مناظرة فكرية فلسفية ذات مغزى ديني مثـير فـي إطار رؤيته... أما (رسالة الغفران) فهي حجة دامغة بعيدة الإيحاء في كثير من مناحي الفكـر والفلسـفة والثقافة والأدب والنقد واللغة والتراجم والفقه... وهي تُظهر ـ دون أدنى ريب ـ عظمة قدرته ومخزون معارفه مما يفضح الثقافة الباهتة لابن القارح الذي تطاول بنفسه وثقافته التي

[1] نقد الشعر في آثار أبي العلاء 18 وانظر الفن ومذاهبه في النثر العربي 305.

عرض لها في رسالته إلى أبي العلاء المعري... وقد جعلها أبو العلاء مفتاحه لرحلة الغفران.

فـأبو العــلاء يعيش أبداً في عالم ذاتي تخيلي وتخييلي، وكأنه لا يعنيه من الواقع الحقيقي الذي يحيط به؛ أو من الواقع الثقافي التاريخي إلا ما يقع على عدسة خياله؛ ومن ثم يجسده شكلاً علياً على جناح كلماته التعبيرية المثيرة.

فعالمه هو ذاته وما يرحل إليه في عوالم الخيال، وما يهيم فيه في إطار نزعة التخيّل والتخييل؛ لينســج فكرة هنا؛ أو يرسم لوحة هناك... إنه يسبح في ملكوت ثقافة عظيمة تمكن منها؛ فهو يقتطف ممــا وعــاه فؤاده لغةً غزيرة... ويقدم من زناد فكره وعلمه رأياً ما، أو فلسفة مثيرة للجدل؛ أو فناً يعارض فيه الآخرين أو يناظرهم فيه؛ فيوازن ويصطفي ويختار؛ ليأتي مؤلفه أو شعره محكم النسج؛ متلاحم الأجزاء...

فإنــتاجه كلــه إنما هو إلهام وإبداع وصياغة فريدة في رحلة فكرية متخيلة مفترضة لديه تؤكد ذاتها بأشكال شتى، ومضامين متنوعة وكثيرة تختزن في طبيعتها مفهوم التخيل والتخييل المرتبطين بالتصــور الذهنــي الذي يعدّ أبعد ما يكون عن مفهوم المحاكاة المعروف عند أرسطو أو غيره من العرب والمسلمين كأبي نصر الفارابي (260-339هـ/ 873-950م).

ولـيس هناك من ريب في أن مفهوم التخيل يختلف عن مفهوم التخييل لغةً؛ وهما يختلفان عند أبــي العــلاء أيضاً... وليس هناك من شك ــ كذلك ــ في أن بعض الباحثين تصدى لشيء من ذلك ولكنه لم يُفرّق بينهما؛ لأنهما يعتمدان معاً على الخيال والتصوير الذهني.[1]

ولمّــا كــان المعــري لا يعي من الصور الحقيقية الواقعية شكلاً محدداً فإننا ننفي عنه مفهوم التصــوير الذي يدل على إعطاء الموجودات كل ما يطابقها أو يحاكيها؛ علماً أن الصورة هي الشكل المطــابق للأصــل. ولهذا قيل: التصاوير: التماثيل، وقال ابن الأثير: "الصورة تَرِدُ في كلام العرب على ظاهرها، وعلى معنى حقيقة الشيء وهيئته، وعلى معنى صفته. ويقال: صورة الفعل كذا وكذا: أي هيئته".[2]

ومــن هــنا فإننا نثبت لأبي العلاء مفهوم التصوير الذي يدل على معنى الصفة أو الهيئة؛ وهو مفهــوم التصــور الذهنــي للصورة ــ أياً كانت طبيعتها ــ تماثل لديه مفهوم الخيال تخيّلاً وتخييلاً. والخــيال هــو الطيف، والظل، أو هو لكل شيء تراه كالظل. ويقال: تخيّل لي خياله... يتخيل؛ فهو مُتَخــيَّل، ومــنه التخيُّل والتخييل. وتخيّلَ الشيء أو غيره تخيُّلاً: ما تشبّه له في اليقظة أو الحلم على جهــة تكوين صورة ذهنية مفترضة يمكن تحقيقها، أو أنها وقعت من قبل... أما التخييل ــ وإن كان مــن مادة (الخيال) وفعله (تخيّل) ــ فإن زيادة المبنى تدل على زيادة في المعنى، فالتخييل يُحْمَل ــ في اللغة ــ على التوهم والتوقع والظن والصنعة البعيدة عن معنى الحقيقة، ومن ثم يستوعب كل ما

---

[1] انظر مصطلحات نقدية من التراث الأدبي العربي 233-239.

[2] لسان العرب ــ (صور).

هو عجائبي؛ وقد ورد في اللسان "خُيِّل إليه أنه كذا؛ على ما لم يُسَمَّ فاعله: من التخييل والوهم".[1]

أما عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) فقد ميز بين (التخييل) وبين (الاستعارة والتمثيل) وغيرهما؛ فقال: "وأما القسم التخييلي فهو الذي لا يمكن أن يقال: إنه صدق، وإن ما أثبته ثابت، وما نفاه منفي؛ وهو مُفْتَنُّ المذاهب، كثير المسالك؛ لا يكاد يحصر إلا تقريباً؛ ولا يحاط به تقسيماً وتبويباً".[2] ثم يبين ذلك في كلامه على التخييل عند الشاعر؛ وهو "ما يثبت فيه الشاعر أمراً غير ثابت أصلاً، ويدعي دعوى لا طريق إلى تحصيلها، ويقول قولاً يخدع فيه نفسه، ويريها ما لا ترى".[3]

فإذا وصلنا إلى حازم القرطاجني (ت 684هـ) رأيناه يطابق بين مفهوم التخيُّل والتخييل متأثراً بأرسطو والفارابي وابن سينا (370-428هـ)؛ وإن كان لا يجاريهم في المحاكاة الكاملة؛ لأن التعجيب قد يدخل في التخييل؛ فيقول: "ويحسن موقع التخييل من النفس أن يترامى بالكلام إلى أنحاء من التعجيب"[4]... وعلى الرغم من هذا فطرق التخييل لديه تماثل طرق التخيُّل: "إما أن تكون بأن يتصور في الذهن شيء من طريق الفكر وخطرات البال، أو بأن تشاهد شيئاً فتتذكر به شيئاً، أو بأن يحاكي لها الشيء بتصوير نَحتي، أو خطي، أو ما يجري مجرى ذلك..."[5].

فحازم القرطاجني أقام تناسباً دقيقاً بين عناصر التخييل أو التخيل الممثلة بالعالم الخارجي والمبدع والنص والمتلقي؛ وربط فاعلية التخييل بقدرة المتلقي على إدراك فكرة التناسب... ولهذا جعل التخييل والتخيل متماثلين بينما هما متفاوتان؛ فالتخيل لا يقع إلا في الممكنات على التشابه، على حين يقع التخييل في المستحيلات غالباً...

وهذا كله يحققه لنا المعري في (رسالة الغفران)؛ فهو لا يعرض مشهد التخيل في مقام مشهد التخييل؛ وإن انتقل من الأول إلى الثاني أحياناً في المشهد الواحد أو العكس...

ولهذا نقول: إن رحلة الخيال في (رسالة الغفران) ذات إيحاءات عظيمة تشي لكل متأمل فيها بأفكار جديدة شكلاً ومضموناً... ولا يمكن لأحد أن يزعم بأنه قد وصل فيها إلى الكلمة الأخيرة؛ بل هي كلمة سيتبعها كلمات؛ وخطرة سيتلوها خطرات على طريق المعرفة؛ فلسفة ونقداً ولغة...

وبناء على ما تقدم فإننا نتلمس إطلاق مفهوم التخيل عند ضروب التصوير الممكنة فكراً وعقيدة وممارسة على سبيل التشبيه والمماثلة القائمة في ذهن المعري... أما ما ارتبط بالصور المستحيلة والعجائبية فقد آثرنا ربطه بمفهوم التخييل وفق ما يستشف من تصور المعري له في رسالته... لا مما يستشف من الآراء العديدة عنه قديمها وحديثها؛ كما نراه عند أدونيس الذي جعل التخييل رؤية

---

(1) انظر لسان العرب ـــ (خيل).
(2) أسرار البلاغة 231.
(3) أسرار البلاغة 239.
(4) منهاج البلغاء وسراج الأدباء 90.
(5) المرجع السابق 89 وانظر فيه 87-92.

للغيب، وأخذه من فلسفة الإشراق عند ابن سينا، وبعض المتصوفة[1]... ولذلك كله لا بد لنا من بيان طبيعة الخيال عند المعري...

طبيعة الخيال في رسالة الغفران:

لمّا جعل أبو نصر الفارابي (873-950م) التخييل غاية المحاكاة لخلْق حالة من التأثير في نفس المتلقـي؛ سـواء أكان التخييل في الشيء نفسه أم في شيء آخر يضاهيه[2] كان المعري أكثر قدرة علـى ذلـك حيـن جمع بين التخيل والتخييل؛ وزاد عليه في الإيحاء التصويري أنه ساق أفكاره في إطـار من المناظرة والمقايسة حين ردَّ على أعدائه وخصومه؛ وأيَّد ما قاله بالبراهين والتجارب... فرسـالة الغفران ــ في الأصل ــ ردٌّ على رسالة سابقة وردت إليه من ابن القارح (أبو الحسن علي بن منصور الحلبي...) وقد أملى المعري رسالته على كاتبه بمعرة النعمان سنة (424هـ/1033م). وهـي تعـدّ ــ بحـق ــ أعظم أثرٍ لغوي نقدي أدبي فني مؤلف في عقد واحد؛ نظمته مخيلة مبدعة لإنسان ما حتى يومنا... ويستند إلى ما يسمّى اليوم بمفهوم (تراسل الفنون الأدبية: الرسالة ــ القصة ــ المشـهد المسـرحي)... وإن طغى عليه شكل الحكايات الصغيرة التي غدا فيها ابن القارح سارداً داخلياً ــ على الأغلب ــ.

ومـن ثم فرسالة الغفران نمط تأليفي بديع من نوع خاص ينتمي إلى الخيال الأدبي؛ فهي رحلة ذهنـية خالصة تخيلها عقل المعري الفذ الذي انتقل فيها على جسر الثقافة الموسوعية من عالم الدنيا (الأزل) بكل حقبه الزمانية وكثير من البيئات المكانية إلى عالم الآخرة (الأبد) على تعدد أسمائه مثل (المحشـر والصـراط، والأعراف ثم الجنة والنار)؛ رحلة تتحرك فيها شخصيات الغفران بكل دقة وعناية، فتتجدد وعياً وفهْماً وإلهاماً مع كل جيلٍ من الأجيال حين تسوق الأشكال إلى أشكالها؛ وتثير فـي الـنفوس أفكاراً لا ينضب معينها، وعاطفة لا يخبو أوارها... إنها فن خلاّق ومثير في الخيال الأدبي لا تبلى جدته على مَرّ الدهر.

وقـبل أن نـتلمس ذلك كله نذكّر بأن اسم (الغفران) أُخذ من إجابة كل شخص أدخله أبو العلاء الجنة؛ إذ كان يسأله: بِمَ غُفر له حتى كان من أهلها؟ ثم يعقد له ذلك بمشيئة الله[3]. أما اسم (الرسالة) فقـد جاء من كونها رسالة جوابية على رسالة لابن القارح أرسلها إليه. وهو يطلق عليها هذا الاسم فـي مواضـع عدة؛ كما في قوله: "وقد وصلت الرسالة التي بَحْرها مَسْجُور، ومَنْ قرأها مأجور، إذ كانـت تأمر بتقبُّل الشرع؛ وتعيب من ترك أصلاً إلى فرع... فقد غُرس لمولاي الشيخ... شجر في الجنة لذيذ اجتناء"[4].

---

(1) انظر مقدمة للشعر العربي 132 وقد فرّق بين التخيُّل والتخييل، والتخييل ــ عنده ــ أعمق وأشمل من الخيال.

(2) انظر مصطلحات نقدية 234 -235.

(3) انظر حديد في رسالة الغفران 77، ورسالة الغفران: أحمد راتب النفاخ ــ 152/1 وراجع مضمون الحواشي الآتية (46و47و 55و71و75و76).

(4) رسالة الغفران 139 -140.

وكذلك هو من أطلق عليها اسم (القصة) على لسان شخصيته الرئيسية (ابن القارح) حيث يقول: "أنـا أقـص عليك قصتي"[1]؛ أي حكايتي، وروايتي وخبري. ومن ثم نجد في ثنايا أي قصة يسردها فـي (الغفـران) جملة من مشاهد تخيلية أو تخييلية طريفة ومدهشة تجنح جنوحاً مسرحياً حياً، كما نعرفه اليوم في الفن المسرحي.

وبـناء على ذلك فلسنا نشك في أن رسالة الغفران تقع في قسمين: الأول؛ أتى ـ في طبعة د. بنـت الشـاطئ ـ بعد رسالة ابن القارح (*129–379*) وفيه تحركت شخصية ابن القارح من الأزل إلـى الأبد في عالم عجائبي تخييلي أكثر مما هو تخيلي واقعي، والثاني جاء من (*381*) إلى (*584*)؛ وظهـرت فـيه ثقافة المعري العظيمة وقدرته على المعارضة والتحليل والسخرية من ابن القارح... علـى حين أن المتعارف عليه في المراسلة إظهار المجاملة والتلطف؛ لا الثورة العنيفة المبطنة على صاحب الرسالة الأولى...

ومن هنا نقول: إن الناظر المتعجل لبنية (الغفران) وما عرفه الناس من نظام الرسائل الإخوانية ـ بما فيها الجوابية ـ يدرك أن بنية الرسالة اتجهت اتجاهاً جديداً في الحجم أو الطول... فقد جرت مجـرى الكتـب... ولم يغفل صاحبها عن طولها بعد أن لمس هذا في نهاية القسم الأول فقال: "وقد أطلت هذا الفصل، ونعود الآن إلى الإجابة عن الرسالة".[2]

فالقسـم الأول لم يخلص لفن الرسالة ـ وكذا الثاني ـ بأي شكل من الأشكال؛ وإنما مثّل الفن القصصـي بكـل تجلياته المعروفة اليوم من دون أن ينفصم عن طبيعة أبي العلاء وثقافته، وطبيعة عصـره وبيئته... مما يعني أنه لم يتحرر من نظام الرسائل وقواعده المعروفة في زمانه تحرراً كلياً وكـاملاً. فقـد فرض المضمون المعالج مادته وشكله على المعري؛ مما جعله يجمع بين عدة فنون أدبـية تتراسـل فيما بينها لتلبية الغرض المقصود. وكان عقل المعري الصَّنَاع القادر على التخييل والجمع والتوفيق وراء ذلك، إذ استجاب للإبداع حين اعتمد على قانونين اثنين:

*1*ـ قانون الإخبار المستند إلى مبدأ التداعي الفني الأخاذ الذي أجاد بوساطته عملية الاسترجاع (الارتـداد إلى الماضي) وعملية تحطيم الزمن المستقيم (الأزل ـ الأبد)؛ بوساطة الزمن الدائـري، فـتحول بآلـياته الفنية تحولات زمانية وموضوعية عديدة ليقدم لنا مادة ثقافية عربـية موسوعية؛ فضلاً عن التقنيات القصصية. فلما أدخل ابن القارح المحشر وسار به بزمن مستقيم إلى الجنة، ومن ثم تنقل في أنحائها؛ وانتهى إلى النار عاد وفق آليات الزمن الدائري إلى الأعراف... وعرض فيها جملة من المشاهد الحية المشبعة بالآراء والأخبار واللغة والنقد...

*2*ـ قـانون التصوير الوصفي، وهو يقترب مما يعرف اليوم بالسرد الموضوعي، إن لم يكن نظـيراً لـه... فمفهوم التصوير عند المعري أداته الأساسية لإبراز قدرته على النسيج

[1] رسالة الغفران *248*.
[2] رسالة الغفران *379*.

التأليفـــي من جهة؛ وإظهار فكرة التحدي إلى أشرنا إليها سابقاً؛ باعتبار القوى الدفينة في نفسه وفكره من جهة أخرى.

ومـــن هنا تحدونا الرغبة إلى البرهنة على ذلك؛ مما يُلزمنا بالعودة إلى بداية الرسالة، ومن ثم نتعقب ما يؤيدنا فيما نذهب إليه.

قلنا: إن رسالة الغفران ردٌّ جوابي على رسالة ابن القارح التي بعث بها إلى المعري يعتذر فيها عـــن ضـــياع رسالة الأديب أبي الفرج الزَّهرجيّ؛ التي سرقت منه في الطريق وكانت موجهة إلى المعـــري.[1] ثـــم أخذ ابن القارح يزكي نفسه عند المعري، ويعرّفه بمدى علمه، ويبين مقدار حفظه للأخـــبار والأشعار واللغة والفقه والحديث والقرآن الكريم... وقد جاء الردُّ في القسم الثاني خاصة، وفيه حمل على ابن القارح وتهكم منه تهكماً شديداً ومبطناً؛ دلّ على مدى حنقه عليه وثورته اللاذعة منه؛ ولا سيما أن أبا العلاء استشعر عنده الشكوى والنقد للأدباء والعلماء الموثوق بهم؛ كقوله: "وأما الذيـــن ذكـــرهم من المُصَحِّفين فغير البَررة ولا المنصفين. وما زال التّنَقُّل يعرض لأذاة الأسد؛ وما أحسبه يشعر بمكان الحسد"[2].

فلـــيس هناك من ريب في مدى ما تحمله عبارة المعري من تهكم ساخر بابن القارح حين نعته بالأســـد الـــذي يتعرض له الثعلب بالأذى... فالمعري رأى منه نوعاً من التفاخر والخيلاء؛ فلجأ إلى هذا الأسلوب الفني الملغز والبديع. وأيقن بذلك حين نظر في قوله: "كنت أدرس على أبي عبد الله بن خالويـــه... وأختلف إلى أبي الحسن المغربي؛ ولما مات ابن خالويه سافرت إلى بغداد؛ ونزلت على أبـــي علـــي الفارســـي؛ وكنـــت أختلف إلى علماء بغداد: إلى أبي سعيد السِّيْرافي؛ وعلي بن عيسى الرُّمَّانـــي؛ وأبي عبد الله المَرْزُباني، وأبي حفص الكتّاني صاحب أبي بكر بن مجاهد. وكتبت حديث رســـول الله (ﷺ)، وبلغـــت نفسي أغراضها.. ثم سافرت إلى مصر"[3]. وعدّد من لقيهم فيها وأخذ عـــنهم... ثم عرض لمحاورة له مع أبي القاسم بن أبي الحسن المغربي علي بن الحسين استطال فيها بذكائـــه وشـــعره: ((قال أيْ أبو القاسم: لي ليلة: أريد أن أجمع فيها أوصاف الشمعة السبعة في بيت واحـــد؛ ولـــيس يسنح لي ما أرضاه. فقلت: أنا أفعل هذه الساعة. قال: أنت جُذيلُها المحكَّك؛ وعُذَيقُها المُرَجَّب. فأخذت القلم من دواته وكتبت بحضرته:

لقـــد أشـــبهتْني شـــمعةٌ فـــي صبابتي ... وفـــي هـــول مـــا ألقـــى ومـــا أتوقَّـــعُ

نحـــولٌ، وحـــرْقٌ؛ فـــي فناءٍ، ووحدةٍ ... وتســـهيدُ عَيْـــنٍ، واصـــفرار، وأدمُـــعُ

---

[1] ورد اسم الزهرجي في رسالة ابن القارح: ص26، وفي ردّ المعري: ص404.

[2] تأمل رسالة المعري الجوابية، ولا سيما القسم الثاني: 381-584، وانظر السخرية في الأدب العربي 242-257.

[3] رسالة الغفران 56-57 وانظر ما قاله مندور: (في الميزان الجديد 142-145).

فقال: كنتَ عملتَ هذا قبل هذا الوقت!! فقلتُ: تمنعني سرعة الخاطر وتعطيني علم الغيب؟!!)).[1]

ولذلك طفق المعري يسخر من ابن القارح، ويتهكم منه بأساليب حكائية عديدة تمد بينها وبين الخيال العجائبي، والخيال التصويري الموحي حبالاً متينة... وعمد إلى هذا منذ افتتاح الرسالة؛ ولا سيما أنه مزج ذلك بالأدعية الكثيرة التي تشي بالسخرية اللاذعة منه؛ كقوله: "قد علم الجَبْر الذي نُسب إليه جَبْرئيل... أن في مسكني حماطة؛ ما كانت قط أفانية... تثمر من مودة مولاي الشيخ الجليل ــ كبَت الله عدوَّه، وأدام رواحه إلى الفضل وغُدُوَّه ــ ما لو حملَتْه العالية من الشجر لدنت إلى الأرض غصونها"[2].

فهذه المقدمة قد تخدع بصيغها التعبيريةِ المباشرةِ القارئَ المتعجل؛ وقد يوقن بأنها رسالة جوابية إخوانية تحمل من الثناء على ابن القارح ما تحمله من الإجلال... فمنهجها منهج ترسلي عربي خالص قائم على مبدأ (الاستطراد) الذي ساعده على مزجه بفنون أخرى في عقده لرحلة ابن القارح من الأزل إلى الأبد (الحشر فالصراط... ثم الجنة)... وقد يقول قائل ــ أيضاً ــ: إن التكنية عن حَبَّة القلب بنوع من الشجر يسمى (الحماطة)؛ أو بألفاظ (الحَضْب) و (الأسود) ينتمي إلى ما يعرف عند العرب بالإلغاز البديعي ليس غير... مما يجعلها لا تخرج عن مفهوم الترسل، ومن ثم ليست بعيدة الإيحاء التصويري.

وهذا يدعونا إلى التأمل الواعي في تلك المقدمة، فالحماطة ليست كناية عن حبة القلب؛ وإنما هي "ضَرْب من الشجر؛ يقال لها إذا كانت رَطْبة: أفانية، فإذا يبست فهي حماطة... وتوصف بإلف الحيَّات لها".[3] وكذا يكون معنى (الحَضْب) الضخم من ذكور الأفاعي في قوله: "وإنَّ في طِمْرِيَّ لحَضْباً وُكِّل بأذاتي... يضمر من محبة مولاي الشيخ الجليل ــ ثبَّت الله أركان العلم بحياته ــ ما لا تضمره للولد أمٌّ، أكان سمُّها يُذَكِّر أم فُقِد عندها السُّم... وقد علم ــ أدام الله جمال البراعة بسلامته ــ أن الحضب ضرب من الحيَّات، وأنه يقال لحَبَّة القلب حضب، وإن في منزلي لأسْوَدَ هو أعزُّ عليَّ من (عنترة) على (زبيبة)..."[4].

فإذا تذكرنا أن من معاني (الأسْود) معنى الحيَّة العظيمة الخبيثة النكراء، ومن ثم أعدنا النظر في اشتمال المقدمة السابقة على (الحماطة) الملتفة الأغصان اليابسة الأعواد التي تألفها الحيات، وعلى (الحضب) باعتباره صورة للأفاعي الضخام التي تألف هذا النوع من الشجر ــ ولا سيما أنه وكِّل بأذاته، إذ شاكل بين سمها ولبن الأم ــ، وعلى (الأسْود) وهو نوع منكر خبيث من الحيَّات التي

---

[1] رسالة الغفران 59-60.
[2] رسالة الغفران 129-130 وانظر تجديد ذكرى أبي العلاء 133.
[3] رسالة الغفران 130.
[4] رسالة الغفران 131-132 وانظر رسالة الغفران: أحمد راتب النفاخ 686/ مج32؛ إذ لا يجوز فتح همزة (إن) في ذلك لاقتران اللام باسمها؛ وانظر جديد في رسالة الغفران 62-65.

تـألف المنازل... نقول: إذا أعدنا النظر فيها أدركنا؛ بما لا يقبل الشك؛ أنه ما أراد بذلك كله الإلغازَ البديعي على الحقيقة؛ أي لم يكنْ بها عن حبة القلب التي تعني المودة والمحبة... وإنما كانت صورة فكرية ونفسية متخيلة توحي بأنها تحيَّة مُتّشحة بالسواد؛ ومشحونة بأنفاس الحيّات الخبيثة المؤذية...

وإذا كنا ــ جميعاً ــ لم نعهد مثل هذه المشاكلة المعنوية مع حبّة القلب ــ من قبل عند غير أبي العــلاء ــ أيقنا بأنها تحيَّة رمزية خيالية تشي بأبعاد كثيرة... فهذا الاستهلال الخيالي التصويري إنما يشاكل ما انطوت عليه رسالة ابن القارح من خبْث ونفاق؛ وتلون ورياء، وتبجّح وادعاء، وما ترسيه مــن زهــو وتعــالٍ... فشأن ابن القارح لا يخفى على المعري؛ فليس هو بالخبِّ الذي يُخْدَع بظاهر الكــلام؛ فكـيف بـه وقد هجا ابن القارح الشيخ المبجل أبا القاسم، حيث خاطب فيها المعري بقوله: "بلغنــي عــن مولاي الشيخ ــ أدام الله تأييده ــ أنه قال ــ وقد ذُكرت له ــ: أعرفه خَبَراً، هو الذي هجا أبا القاسم بن علي بن الحسين المغربي. فذلك منه ــ أدام الله عزَّه ــ رائع لي؛ خوفاً أن يستشرَّ طبعــي، ويتصــورني بصــورة من يضع الكفر موضع الشكر... وأنا أُطلعه طلْعَه ليعرف خَفْضه ورفعه، وفراده وجمعه".[1] ثم ذكر الخبر الأسبق المثبت من قبل في الحاشية الخامسة والثلاثين.

فلــم يعــد هــناك مــا يثير الجدل في أن المعري إنما وضع هذه المقدمة الخيالية المثيرة شكلاً ومضــموناً ليســخر مــن ابــن القارح بأسلوب ملغز لم يعهده الناس؛ فضلاً عما توحي به الأدعية التبجيلــية الكثيرة بقرينة الضدية ــ علماً أن كل شيء زاد على حده انقلب إلى ضده ــ[2]... وكذلك حيــن استخدم كثيراً من الآيات القرآنية التي يدل بسياقها على معنى التهكم الشديد منه. ويطالعنا هذا كلــه مــنذ بدايــة الرســالة، إذ وصف رسالة ابن القارح بأن الله ــ سبحانه ــ "قد نصب لسطورها المُنْجــية مــن اللهــب معاريجَ من الفضة أو الذهب؛ بدليل الآية: ﴿إليه يصعد الكَلِمُ الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ (فاطر *10/40*)"، ثم ربط هذا بشجرة (ذات أنواط) التي كان يعظمها الجاهليون...

فإذا أغفلنا ــ الآن ــ هذا التصوير الخيالي (التخيلي والتخييلي) الطريف الممتع لوصف رسالة ابــن القارح فإننا لا نغفل ما يدل عليه من ازدراء تهكمي له؛ علماً أن التهكم والسخرية ينتجان عن "حالة نفسية هادئة أميل إلى الطبع الفلسفي"[3]؛ وهو ما ينطبق عليه طبع أبي العلاء المعري.

إذن، نهــض ما تقدم بإثبات أن الأدعية المُوجهة إلى ابن القارح ليست إعجاباً به كما ذهب إليه الدكــتور شوقي ضيف[4]؛ وإنما هي إمعان في التخيل الفني الساخر منه. ويؤيد هذا كثرة معارضات المعــري الثقافــية لـــه بمــا تحمله من أخبار وأشعار وآراء لغوية... وما عرض له من الآيات والأحاديث... وقد يظهر ذلك الازدراء والاستهزاء بابن القارح بشكل واضح، كما نراه حين وصف

---

(1) رسالة الغفران *56-55* وانظر ترجمة ابن القارح في معجم الأدباء *88-83/15*.

(2) تأمل ــ عزيزي القارئ ــ الأدعية التي وردت في أمثلتنا السابقة؛ وفي رسالة الغفران مثل (*168*و*172*و*206*و*207*و*208*...) وانظر القسم الخاص عن (سخرية أبي العلاء) في كتاب (السخرية في الأدب العربي) *257-242* وتأمل ما يأتي من البحث.

(3) انظر في الميزان الجديد *144* وراجع رسالة الغفران *142-141* وتأمل كيفية ذكره لذات أنواط.

(4) انظر الفن ومذاهبه في النثر العربي *275*.

لنا اعتذاره عن سرقة رسالة أبي الفرج الزَّهْرَجيّ؛ وكان ابن القارح قد قال: "فسرق عَديلي رَحْلاً لي؛ الرسالة فيه؛ فكتبت هذه الرسالة أشكو أموري؛ وأبثّ شُقوري، وأُطلعه طِلْع عُجَرِي وبُجَري"؛ فقال المعري: "وددت أن الرسالة وصلت إليّ، ولكن ما عدل ذلك العَديل؛ فبُعد ما تغنى هَديل؛ هلاّ اقتنع بنفقة أو ثوب، وترك الصحف عن نوب؟!! فأُرب من يديه، ولا اهتدى في الليلة بفرقديه. لو أنه أحد لصوص العرب الذين رُويت لهم الأمثال السائرة، وتحدّث بهم المُنجدة والغائرة لمَا اغتفرت ما صنع بما نظم؛ لأنه أفرط وأعظم؛ أي أتى عظيمة، وبتّك من القلائد نظيمة".[1]

فهذا المقطع جزء من مقدمة الرسالة الجوابية (القسم الثاني)، وفيه استعمل الدعاء على وجه أكثر وضوحاً من غيره... وهي مقدمة مغايرة لكل ما ألفناه من مقدمات الرسائل عند العرب؛ وكذلك لم تعرف الأمم الأخرى لها نظيراً... مقدمة بنيت على شخصية ابن القارح ورسالته؛ فهو يعرض لأماكن بعينها كان يقتنص ابن القارح فيها لذاته كما يبرر من عرضه لقصّة امرئ القيس... وكأنه يحدثنا عن حال صاحبه ابن القارح... مما يؤكد أن شخصية ابن القارح هي الشخصية المفتاح للأدب الخيالي الجمالي والعجائبي البديع، وهي الشخصية الرئيسية بما حملته من أحداث وحكايات ورؤى فكرية وفنية، ورموز مكثفة معبرة عن السر الأبدي للقلق الإنساني من المصير... إنها مشبعة برؤى المعري المشتملة على حكمة عالية لتبصير الإنسانية بالحياة والآخرة... فهي حاملة لأفكاره وثقافته ومشاعره، ومخاوفه وأحلامه؛ ما كان منها مكبوتاً في نفسه، أو ما يتقوّله الناس عليه... ولا سيما أنه يتهيأ لاستقبال عالم الآخرة البعيد كل البعد عن عالم الدنيا... ولا علم له به إلا ما ثقّفه من معتقدات الدين الحنيف، وحازته ذاكرته من معارف وتجارب وهو يودّع عقده السادس من العمر، ويشرف على السابع... فمكابدته للحياة والمجتمع، والناس، وبخاصة بعض القرّاء والفقهاء والمتصوفة واللغويين... جعلته حزيناً منكفئاً على ذاته التي ارتهنها في بيته جسداً لا فكراً... هذا الانكفاء الذي حرَّض عقله في مثل هذه السن على تأمل المصير الإنساني هو الذي كوّن عالمه الخاص الذي ظهر بقوة في رسالته... لهذا جاء عالمه مشتتاً مليئاً بالتناقضات الفكرية والعاطفية، مما أدى بعالم الآخرة إلى الاتصاف بالتباعد والتنافر. ونضيف إلى ذلك أن شخصية ابن القارح تختلف عن الشخصية المفتاح (محمد بن أبي بكر) في (رسالة التوابع والزوابع) لابن شُهَيْد الأندلسي (أحمد بن عبد الملك بن أحمد بن شهيد من بني الوضّاح: *382-426هـ/ 992-1035م*) التي لم يعرف منها إلا اسمها في بدايتها؛ وكذا تختلف الشخصيات والأحداث والبناء. فالمعري تشدّد في السبب الذي يدخل أي شخصية الجنة أو النار؛ ويعلل ذلك بكثير من التحليل والوصف المشهدي الخيالي... فما نال الجنة من نال؛ ولا استحق النار من استحق إلا بعمله الصالح ونيته النقية الصافية، وقوله السديد المحكم العفيف، وتوبته النصوح... ومن ثم برحمة الله وسَعة عفوه، بقطع النظر عما اشتهر به في حياته، وما فعله الناس بحقه؛ وإن رموه بالزندقة، أو اتهموه بالكفر والإلحاد.

---

[1] رسالة الغفران — 26-27 و404 على الترتيب؛ الشقور: الحاجة والهم، والمفرد منه شَقْر. العُجَر والبُجَر: العيوب والهموم، وقولهم: أفضيت إليك بعُجَري وبُجَري: أي أمري كله.

وكذلـك علّل إدخاله لبعض الجاهليين ــ أهل الفَتْرة ــ جنة الغفران؛ وعدد من اللغويين ــ وإن كـان على عداء شديد مع أكثرهم ــ ويؤكده قوله: "وكأني به ــ أدام الله الجمال ببقائه ــ إذا استحق تلك الرتبة بيقين التوبة؛ وقد اصطفى له ندامى من أدباء الفردوس كأخي ثُمَالة وأخي دَوْس، ويونس بن حبيب الضبّي وابن مسعدة المجاشعي. فهم كما جاء في الكتاب العزيز: ﴿ونزعنا ما في صدورهم مـن غلّ إخواناً على سُرُر متقابلين...﴾ (الحجر 47/15)؛ فصَدْرُ أحمد بن يحيى هنالك قد غسل من الحقد على محمد بن يزيد فصارا يتصافيان ويتوافيان".[1]

وقبل أن نشير إلى ما يدل عليه هذا النص من فكرة الإرجاء؛ نؤكد مرة أخرى أن شخصية ابن القارح بما فيها من شهوات ونزوات وخبث ونفاق كانت مفتاح بناء الغفران فاختلفت ــ كما قلنا قبل قلـيل ــ عـن الشخصـية المفتاح في (رسالة التوابع والزوابع) تناولاً وطبيعة وبناء فنياً كاختلاف الشخصـيّات الأخرى. وعلى الرغم من صفات تلك الشخصية، وبما فيها من عبث ولهو وتعهر فقد أدخلهـا المعري جنة الغفران بمشيئة الله ورحمته، وكذا فعل مع بعض متعهري الشعراء. وبها عقد لهـا الرحلة من الأزل إلى الأبد لقوله: "فقد غُرِس لمولاي الشيخ الجليل ــ إن شاء الله ــ بذلك الثناء شجر في الجنة لذيذ اجتناء...".[2]

فـأبو العلاء اعتمد على فكرة الإرجاء في إدخال ابن القارح الجنة؛ وعقده برحمة الله ومشيئته؛ لا بعمـل العـبد؛ بيـنما أدخل الملحدين والزنادقة جميعاً في نار جهنّم؛ يصطلون فيها؛ فأذاقهم حَرَّ سعيرها، وسلط عليهم زبانيتها... ولما ناقض بهذا العمل فكرة الإرجاء فإنما عقده أيضاً بمشيئة الله، كما فعل مع بشار بن بُرْد، حين قال فيه: "والله العالم بحقيقة الأمر ــ ولا أحكم عليه ــ بأنه من أهل النار، وإنما ذكرت ما ذكرت؛ لأني عقدته بمشيئة الله".[3]

وبهذا فإن المعري قد تنازعته أفكار شتى في رسالته التي اشتملت على معتقدات دينية وفلسفات عديـدة وثقافـات متنوعة... وعرض لفكرة الجبر في مواضع شتى كما ذكرناه وكما نراه في قوله: "والتوفيق يجيء من الله سبحانه وتعالى بإجبار؛ وفيما خوطب به النبي (ﷺ): ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾ (الضحى 7/93)" وكذلك شن حملة على مَنْ يدعي معرفة الغيب؛ كقوله: "وما آمَنُ أن تكون الآخرة بـأرزاق.. على أن السر مُغَيَّب، وكلنا في الملتمس مُخَيَّب، والجاهل ــ وفوق الجاهل ــ من ادّعى بغِبِّ المناهل، واللعنة على الكاذبين".[4]

ولعـل موقف المعري من الملحدين والزنادقة يبرئه من تهمة الزندقة التي أُلصقت به؛ علماً أنه لـم يدخل أحداً من أحبته في رحلة الغفران إلى الآخرة، مما يؤكد لنا موضوعيته. ولعله شغل عنهم بهمومـه وهواجسـه وأمانـيه وآرائـه المـتعددة؛ وهـي ??? بالحدة والتطرف في بعض الأحكام

---

(1) رسالة الغفران 168-169 وانظر رسالة التوابع والزوابع 7 وما بعدها.
(2) رسالة الغفران 140 وانظر جديد في رسالة الغفران 61-62 وراجع حاشية (28و44و84).
(3) رسالة الغفران 432 وانظر فيها 310 وما بعدها، وراجع حاشية (58) مما يأتي.
(4) انظر رسالة الغفران 510 و492 ــ على الترتيب ــ وراجع فيها 457-499.

والتصــرفات... ولهــذا سعى إلى كسر القيود التي شلت حركته نصف قرن من الزمان... ولا سيما حيــن جعل العميان مبصرين يرون كل شيء في عالم الآخرة كبشار والأعشين... وحين فك عزلته وطــاف مــع ابن القارح في الجنة والنار، وسافر معه في الأزمنة والأمكنة فعوض فيها عن كل ما فقــده فــي حــياته... ثم إنه لم يكتف بتحطيم المتعارف عليه من الثقافات والفلسفات والمذاهب في رســالته وإنما حطم كل نظام تأليفي عرفه العرب... ليلائم الضروب الفكرية؛ والنفسية والاجتماعية التــي رغب فيها... فقد حطم فكرة القهر الاجتماعي، وفكرة الحبس الطوعي؛ وفكرة الرقيب الديني والخلقــي والذاتــي... وبنى أفكاراً جديدة تحقق له كل ما يصبو إليه بوساطة عالمه التأليفي الخيالي الحــر... فجــنة الغفــران مملوءة بالحركة والصوت... والغناء والرقص... وفيها كل ألوان المتع والشهوات المادية التي حرم منها في الدنيا... وجعل سبيله إلى إشباع رغباته في جنيته شخصية ابن القــارح؛ هــذه الشخصــية التي اتصفت حياتها بالشهوانية المغرقة في صبواتها؛ وكذلك هي الجنة ترتشف الرضاب من الحوريات.[1]

إنه يرسم صورة الجنة ــ على ما فيها من الاقتداء بالتصور الإسلامي ــ كأنها صورة منتزعة مــن حــياته وحــياة ابن القارح؛ فيها الصد والإقبال، والصد والزيارة؛ والرضا والغضب، والعقوق والــبر؛... هي عالم لا متناه من الخيبة والرجاء، والهواجس والهموم... وفكره فيها مبتلىً بالنسيان والغفلــة بعكــس مــا عرفَ عنه في دنياه... وخمرها لذيذة تريح شاربها من دون غول كما يصفها بقوله: "تلك هي الراح الدائمة؛ لا الذميمة ولا الذائمة، بل هي كما قال علقمة:

تَشْــفي الصُّــداع، ولا يُؤذيــه صالبُها ولا يخــالط مــنها الــرأسَ تَدْويــمُ

ويعمــد إليها المغترف بكؤوس من العسجد، وأباريق خُلقت من الزَّبَرْجَد، ينظر منها الناظر إلى بَدِيّ، ما حلم به أبو الهندي ــ رحمه الله ــ فلقد آثر شراب الفانية، ورغب في الدنيَّة الدانية".[2]

ويمكــن للمــتأمل في هذا النص أن يلمس مدى حسرة المعري على خيبته في تصيّد مُتَع الدنيا التي عرفها أبو الهندي، ولذلك آثر أن يدّخر حقه فيها إلى الآخرة... وكذلك نستشعر هذا الحُلم المثير في قوله: "ويعارض تلك المُدامة أنهار من عسلٍ مُصفّىً ما كسبته النحل الغادية إلى الأنوار، ولا هو في مُوْم مُتَوارٍ، ولكن قال له العزيز القادر: كُنْ فكان، وبكرمه أعطى الإمكان. واهاً لذلك عسلاً"؛ ثم يستشهد بآيات من القرآن الكريم في وصف نعيم الجنة.[3]

ولــو توقــف أحدنــا متأملاً النصِ السابق ومستشعراً إيماءاته النفسية لقبض بيده على الحسرة الحارقــة فــي كلمــة (واهاً)، ومن قبلُ في التصوير الخيالي البديع لأنهار العسل؛ وغُدُوّ النحل إلى الأزهــار ورواحها، لإنتاج عسل عجيب في طعمه ومذاقه؛ وقد توارى في بيوته الشمعية... فمهمة

(1) انظر مثلاً على ذلك في رسالة الغفران 285-287، وانظر مضمون حاشية (71).

(2) رســالة الغفــران 142-143. الذائمــة: العائبة. وأبو الهندي هو عبد المؤمن بن عبد القُدُّوس؛ شاعر فصيح أدرك الدولتين، واستفرغ شعره بصفة الخمرة، وشغف بها.

(3) رسالة الغفران 153، الموم: الشمع. وانظر في الميزان الجديد 138 وما بعدها.

التخيل لبّت عنده ما حرم منه في دنياه من شرب العسل والخمر؛ ولما شرب الخمرة في الآخرة كانت صفتها متماثلة مع ما عرف عنها وعن العسل في المفهوم الإسلامي... ولعل ذلك هو المعروف في مفهوم علم النفس الحديث بفلسفة التعويض عن الحرمان... فهو يتخيل، ويرسم لوحات تعبر عن رغباته، وأحلامه وهمومه... لوحات خيالية للجنة التي تحقق له النعيم والمتع بعد أن آل شيخاً هرماً ضعيف الجسم. ولكن ضعف جسمه ونحوله لم يفت في إرادته، ولم يوهن عقله... وقد ظهرت براعة عقله، وقوته في الذخيرة اللغوية والنقدية والأدبية والفنية في رسالة الغفران... ودلت ـ أيضاً ـ على دراية عالية بفقه القراءات، ودقة متناهية في تحليل كثير من الآراء الفلسفية والدينية والفكرية... فهو ـ مثلاً ـ يتخيل الشخصية المفتاح والرئيسية في قصة الغفران تنتقل من عالم الأزل إلى عالم الأبد وفق مبدأ التداعي الفني؛ وبخط زمني مستقيم؛ ومن ثم يلجأ إلى الدوران الزمني والمكاني في روضات الحيّات من جنة الغفران... وفيها التقت بحيّة كانت قد سكنت في الحياة الدنيا بدار الحسن البصري فسألتها: "فكيف سمعته يقرأ؟!: ﴿فالقُ الإصباح﴾ (الأنعام 96/6) فإنه يروى عنه بفتح الهمزة؛ كأنه جمع صُبْح... فتقول: لقد سمعته يقرأ هذه القراءة، وكنت عليها برهة من الدهر؛ فلما توفي ـ رحمه الله ـ انتقلت إلى جدار في دار أبي عمرو بن العلاء؛ فسمعته يقرأ؛ فرغبت عن حروف من قراءة الحسن"[1].

ويتابع محاورته بينهما في إطار من التخييل المسرحي، والقصصي المدهش بعبارة دقيقة الاختزال لمعارف شتى، ومعانٍ عديدة... ويستذكر قراءات لحمزة بن حبيب سمعتها منه تلك الأفعى بعد وفاة أبي عمرو، وانتقالها إلى جواره.[2]

فهذه واحدة من قصصه المشهدية المتخيلة المفترضة والمستندة إلى مفهوم التأليف السردي المبتكر في عالم أدب الخيال... وهو مما يعرف في عالم اليوم وسبق إليه المعري... فقد قام سرده للأحداث المتخيلة على لسان الشخصية المفتاح؛ التي نمت على نحو واضح ذاتياً ومعرفياً، كأحدث ما تكون عليه الشخصية القصصية المركبة والمعقدة في قصص القرن العشرين... وكذلك كان سرده على لسان الشخصيات الثانوية ـ البسيطة؛ ولكنها شخصيات غير ضعيفة؛ وليست محايدة في الوقت نفسه... فهي إن لم تكن نامية إنما كانت تنقل الأحداث بقوة؛ فتتعاون فيما بينها، ومن ثم فيما بينها وبين الشخصية الرئيسية، مما جعلها ذات ملامح خاصة بها في التعبير عن أي شأن فني أو فكري... وهذا ما يعرف في عصرنا بالرواية المتعددة الأصوات، التي يرى المحدثون أن (وليم فولكنر) رائدها، ومن أفضل من كتب فيها.[3] وهذا ما ظنوه في أعمال (جي. دي. موبسان) و (دوستوفسكي) من جهة بناء القصة على أساس التحليل النفسي للشخصية، أو تلك التي اتجهت إلى الحوار الداخلي؛ كما هي عليه أعمال (جيمس جويس) ثم (صموئيل بيكيت) في المسرح الحديث. فقد

(1) رسالة الغفران 367.

(2) انظر رسالة الغفران 368.

(3) انظر رواية الأصوات ـ د. التلاوي، ومجلة الآداب الأجنبية 58، و262-264/ عدد 110.

تخلّى (بيكيت) في بعض مسرحياته عن الصراعات النفسية في أزمنة تدوم حتى النهاية وتبنّى الحوار الداخلي بين الشخصيات وفق مفهوم تعدد الأصوات كمسرحيته (نهاية اللعبة) و (كوميديا) التي صدرت سنة (1963م).[1]

ونرى ــ أيضاً ــ أن السرد في قصة الغفران ومشاهدها قد اعتمد على آليات فنية متعددة، وطرائق سردية متنوعة دون أن تخرج من إطار مفهوم الخيال الأدبي. فمن يتأمل هذه الطرائق فإنه يلحظ طريقة السرد الذاتي لكاتب الغفران؛ وهذا ما رأيناه في بدايتها؛ ومن ثم أناب ابن القارح عنه برواية الأحداث والأخبار والأشعار، وغيرها. فابن القارح حل محل المعري وصار سارداً (راوياً) عنه يعبر عن رؤيته الخاصة به...

ومن هنا وجدنا هذه الطريقة تتعانق مع قانون الإخبار الذي أشرنا إليه من قبل، بينما وجدنا طريقة السرد الموضوعي ــ أو ما يعرف بالسرد الخارجي ــ تتضافر مع قانون التصوير الموحي. فالسارد يتنحّى جانباً، ويقود الشخصيات إلى الحديث عما يريده، وفق مفهوم الرواية المتعددة الأصوات؛ مما يتيح له المجال إلى الوصف المطول (السرد التصويري) ليقول ما يشاء على لسان أي شخصية، أو في إطار الوصف ــ الحوار.

وبهذا كله حقق المعري لقصة الغفران صفة المرونة في البناء الفني التخييلي العجائبي؛ على صعيد العناصر القصصية كلها. فالأحداث والشخصيات متخيلة، وكذلك الزمان والمكان متخيلان... في الوقت الذي حقق لنفسه الحرية والقدرة على الانتقال من زمن إلى آخر... فالمعري عرف الزمن التعاقبي التتابعي والخطي الذي عرفته الأديان السماوية، ومزج بينه وبين الزمن النفسي، ثم حطمه بالزمن الدائري في بعض الحكايات المتخيلة... وتجسد ذلك حين انتقل بابن القارح من الأزل إلى الأبد؛ ومن ثم عرض للأحداث التي نسجها على لسانه عرضاً منطقياً تبعاً لما عرف من مفهوم الزمن التعاقبي عند أرسطو أيضاً. وهذا ما نجده ــ مثلاً ــ في حكايته المتخيلة مع زهير بن أبي سلمى وعبيد بن الأبرص وعدي بن زيد؛ ومنها قوله: "وينظر الشيخ في رياض الجنة فيرى قصرين منيفين؛ فيقول في نفسه: لأبلغن هذين القصرين فأسأل لمن هما؟ فإذا قرب إليهما رأى على أحدهما مكتوباً: هذا القصر لزهير بن أبي سلمى المُزَني، وعلى الآخر: هذا القصر لعبيد بن الأبرص؛ فيعجب من ذلك، ويقول: هذان ماتا في الجاهلية؛ ولكن رحمة ربنا وسعت كل شيء؛ وسوف ألتمس لقاء هذين الرجلين فأسألهما بمَ غُفر لهما؟! فيبتدئ بزهير؛ فيجده شاباً كالزهرة الجَنيَّة، قد وُهب له قَصْر من وَنِيَّة؛ كأنه ما لبس جلباب هَرِم، ولا تأفف من البَرم... فيقول: ألَنت أبو كعب وبُجَير؟ فيقول: نعم. فيقول ــ أدام الله عزّه ــ: بم غُفر لك؛ وقد كنت في زمان الفترة؛ والناس هَمَل، ولا يحسن منهم العمل؟! فيقول: كانت نفسي من الباطل نفوراً، فصادفت ملكاً غفوراً، وكنت مؤمناً بالله العظيم"[2].

---

[1] انظر مجلة الآداب الأجنبية 81-82/ عدد 109 والحكاية الخرافية 101 وتاريخ المسرح الحديث 29-30 و96-135.

[2] رسالة الغفران 182-183. الجَنيَّة: الطازجة. الوَنِيَّة، والوَناة: اللؤلؤة أو الدرة.

هـذه حكايـة ابن القارح مع زهير في اعتمادها على قانون الإخبار وقانون التصوير التخييلي والتخيلسي... فلو قلت: إنها أقصوصة فهي أعظم بكثير من أقاصيص هذه الأيام، بكل ما تقوم عليه مـن عناصر فنية.. فإذا تغافلنا عن الحوار الداخلي ـ أو ما يعرف بالمنولوج ـ وهو يقدم بوساطته صـورة نفسـية عظـيمة... وإذا تغافلنا عن الحوار الخارجي الشائق بين الشخصية الرئيسية (ابن القارح) وبين الشخصيات الثانوية (زهير)... وإذا تغافلنا عن المكان المتخيل لذلك القصر المنيف في الجـنة... وإذا أهملنا بنية الحدث (الفكرة) التي نشأت في ذهن ابن القارح؛ وهو يطوف في رياض الجـنة، ومـن ثـم رأى القصرين؛ ثم دفعه الفضول الذاتي إلى معرفة صاحبيهما... وإذا نسينا تعدد الأصـوات المعبرة عن الحدث بلسان كل شخصية؛... نقول: إذا كان كذلك فلا يمكننا أن ننسى هذا التدرج البنائي في الأحداث الزمانية المستندة إلى الزمن التعاقبي المستقيم؛... ومن ثم القفز عليه وفق مـبدأ التداعي مرة، والزمن الدائري مرة أخرى ليرتد إلى الماضي (أهل الفترة ـ أهل الجاهلية) ثم ينتقل بمنظور خطي إلى مفهوم الجزاء وفق المنظور الإسلامي...

ولا يسعنا ـ هنا ـ إلا أن نقول: إن المحدثين يرون أن مبدأ التداعي الفني ـ وهو الاسترجاع إلـى الوراء من نهاية القصة، أو وسطها... أو أي جزء آخر فيها ـ إنما هو مبدأ فني روائي حديث يسـترجع فـيه القاص أحداث ماضي الشخصيات أو الأحداث... ولكن رأيهم غير دقيق؛ فقد أظهر المعـري بكـل جلاء ووضوح في الحكاية السابقة وفي أمثالها من قصص الغفران عناية فائقة بهذا المـبدأ... وإن لم يسمّه أبو العلاء باسم (التداعي) أو (الاسترجاع) ومثله يقال في مصطلحات الزمن (التعاقبـي) و (الخطي) و (الدائري) و (النفسي)... فأي باحث حصيف يتأمل قصة الغفران يقع على تقنـيات ذلك كله؛ تطبيقاً لا تنظيراً؛ في صميم قانون الإخبار أو قانون التصوير الموحي، وفي إطار الـزمان الذهني المتخيل الذي حقق له حرية كاملة في استخدام آليات الفن القصصي الحديث. فالزمن الذهني المفترض والمتخيل أتاح للمعري أن يقفز فوق الحقب الزمانية، والبيئات المكانية؛ ويحشد في صميمه عدداً غير قليل من الشخصيات التي تتحاور فيما بينها، وتصف كل ما يرغب فيه المعري... لهـذا بـث على لسانها كماً هائلاً من الرغبات والمشاعر والمعارف،[1] ورسم لوحات خيالية مثيرة لأهل الجنة والنار من الناس والجن والشياطين، وألقى على لسانهم الأشعار التي ألهموها الشعراء[2]؛ وكشف ملامح عدد من المذاهب الفكرية والدينية ـ كما ذكرنا من قبل ـ وكما نجده في وصفه لذلك الحيوان المفترس الذي لقيه في (الأعراف) فوشى وصفه له وحديثه معه بمسألة الجَبْر والقَدَر.[3]

ومن استجلى كل ما مضى رأى أن قانون الإخبار تحكم بأبي العلاء مثل قانون التصوير؛ وهو يبني رسالته بناء فنياً محكماً وفق تصور ذهني تخيلي مسبق ودقيق ومدرك لعناصر القص المعروفة اليوم... فهذا البناء الفني التخيلي أو التخييلي جاء ملبياً لأغراض المعري وأفكاره ومشاعره وثقافته؛

---

(1) انظر مثلاً لذلك في (رسالة الغفران 175 و228 ،251 و280 و286 و297 و304 -305 و333 و381).

(2) انظر رسالة الغفران 289-304.

(3) انظر رسالة الغفران 305-306، وراجع مضمون حاشية (46 و47) مما تقدم.

ولا سيما أنه حاول إبراز قدرته؛ فزج الكثير من الأخبار وغريب اللغة في رسالته حتى اتهم بالتعقيد.[1] وكذلك جاء ملبياً ومنسجماً مع طرائق السرد التي أشرنا إليها من قبل سواء كان السرد خارجياً أم داخلياً. ومن ينظر إليها بموضوعية يجد أن أبا العلاء لم يُنظِّر للبحث السردي ولكنه استنّه عملياً في صميم قانون الإخبار القائم على التصور الذهني التخيلي الافتراضي. فالسارد الداخلي ظهر بلا شك في شخصية ابن القارح مما جعل ضمير المتكلم أو الغائب يظهر بكثرة على لسانه؛ أما السارد الخارجي الذي يمثل أبا العلاء فقد ظهر في قانون التصوير ــ غالباً ــ لأنه يتولى عملية الشرح والوصف... بينما لم يظهر بصفته سارداً داخلياً إلا في مطلع أقسام رسالة الغفران. ولهذا مزج بين شخصية السارد المتخيل ــ الخارجي في قصص الغفران وبين شخصية المرسل على الحقيقة؛ وظهرتا بعد ضمير المتكلم[2]. ولا شيء أدل على ذلك مما جاء في أول الرسالة الجوابية، إذ بدأ بضمير المتكلم فقال: "فهمتُ قوله ــ جعلني الله فداءه". ثم أضاف إليه ضمير الغائب فقال: "وهذه غريزة خُصَّ بها الشيخ دون غيره.. لو قالت شيرين: جعلني الله فداءك... لخالَبْته في ذلك ونافقته..."[3].

وكذلك يمكن أن نمثل للحوار الداخلي والخارجي المتخيل بمثال واحد لكل من الشخصيات العجائبية؛ والإنسانية... ولعل من أبرز أنماط الحوار الإنساني المتخيل ما ورد في قصة توسل ابن القارح بالعِترة المطهرة حيث يقول: "فطفتُ في العِترة المُنْتَجبين؛ فقلت: إني كنت في الدار الذاهبة؛ إذا كتبت كِتاباً وفرغت منه قلتُ في آخره: وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين؛ وعلى عِترته الأخيار الطيبين. وهذه حُرْمة لي ووسيلة. فقالوا: ما نصنع بك؟! فقلت: إن مولاتنا (فاطمة) ــ عليها السلام ــ قد دخلت الجنة مذ دَهْر، وإنها تخرج في كل حين مقدارُه أربع وعشرون ساعة من الدنيا الفانية، فتسلم على أبيها، وهو قائم لشهادة القضاء، ثم تعود إلى مستقرها من الجنان..."[4]

فإذا ترك المرء دلالة التوسل بالعترة النبوية؛ وإيحاءاتها البعيدة فإنه لا يستطيع إهمال الإشارات الدقيقة المعبرة عن البناء الخيالي الأدبي المفترض في الذهن للفكرة والشخصيات والزمن، والحوار... والمكان... وهذا عينه ما يتمثل لنا في الحوار العجائبي المتخيل بين ابن القارح وإحدى الأفاعي في رياض الحيَّات، فضلاً عن مفهوم السرد الداخلي الذاتي أو ما يعرف بالمنولوج، ومنه: "وَيَهْكُر ــ أزلفه الله مع الأبرار المتقين ــ لما سمع من تلك الحية، فتقول هي: ألا تقيم عندنا بُرْهة من الدهر؟ فإني إذا شئتُ انتفضتُ من إهابي فصرت مثل أحسن غواني الجنة، لو ترشفتَ رضابي لعلمت أنه أفضل من الدِّرْياقة... فيُذْعر منها ــ جعل الله أمنه متصلاً ــ... ويذهب مهرولاً في

---

(1) انظر الفن ومذاهبه في النثر العربي 275.

(2) راجع مضمون حاشية (29 و34 و35 و36 و37 و46...) مما تقدم.

(3) رسالة الغفران 381.

(4) رسالة الغفران 257. العِترة: ولد الرجل وذريته، أو عشيرته ممن مضى. المنتجبين: المصطفين؛ انتجب الشيء: اصطفاه واختاره. وانظر دلالة ما قاله في الفِرَق التي قدَّست الإمام علي وذريته (سلام الله عليهم أجمعين) رسالة الغفران 493-494.

الجـنة؛ ويقــول في نفسه: كيف يُركن إلى حيَّة شرفها السُمُّ، ولها بالفنكة هَمٌّ؟ فتناديه: هلمَّ، إن شئت اللذة."(1)

ويطالعـنا مـثل هذا الحوار المتخيل وفق مبدأ التداعي أو الاسترجاع الممزوج بفن الاستطراد ليـنقل لـنا الثقافة العظيمة التي يتصف بها المعري كما نجده في جنة الأعراف التي دخلها الحطيئة بأبيات الهجاء التي هجا بها نفسه، لأنه كان صادقاً فيها، كما دخلتها الخنساء على أخيها صَخْر، وقد أُضرمت النار في رأسه؛ وهو يقول لها: "لقد صحّ مزعمك فيّ" أي قولها:(2)

وإنَّ صَـخْراً لـتأتمُ الهـداةُ بـه كأنَّــه علَــمٌ فـي رأسِــه نــارُ

ولمـا مارس المعري تقنيات القص بكل عناصرها الفنية... كان يميل إلى قانون دون آخر مما ذكــرناه؛ فقانون التصوير التخيلي لا يماثل قانون الإخبار.. ففي التصوير الخيالي الموحي يعمد إلى إغفـال التفصيلات غير المرغوب فيها؛ أو يهمل ذكر العديد من الأسماء التي لا تلبي فكرته وغايته؛ بيـنما يكون حريصاً أحياناً على ذكر الاسم فقط ولو لم يعرض لفكرة ما عنه... كما نراه في مطلع القسـم الأول مـن رسالة الغفران حين انتقل من (الأسْود) إلى الشعراء السود... وربما يحشد عدداً غير قليل منها إذا رأى أنها متساوقة مع السياق والفكرة... وقد يعزف عن الحوار لحساب التصوير أو الوصف السردي كما نراه في قوله حين تحدث عن بشار بن بُرْد، وتفضيله لإبليس على آدم، فلما أقره إبليس على تفضيله قال: "لقد قال الحق، ولم يزل قائله من الممقوتين" ثم صور حالة ابن القارح فـي حـواره مع إبليس في النار فقال: "فلا يسكت من كلامه؛ إلا ورجُل في أصناف العذاب يُغمّض عينَـيه حتى لا ينظر إلى ما نزل به من النقَم، فيفتحهما الزَّبانية بكلاليب من نار؛ وإذا هو بشار بن برد قد أُعطي عينين بعد الكمَه؛ لينظر إلى ما نزل به من النكال".(3)

فالإسـهاب في التصوير يوفر للمعري القدرة على رسم فن التخيل أو التخييل وفق الشكل الذي يرغـب فـيه؛ دون أن تحجزه حواجز الفن القصصي، أو حواجز العرض المسرحي المشهدي؛ في الوقـت الذي يستطيع أنْ يحشد فيه مخزونه الثقافي الأدبي، ثم اللغوي... والفني، وأن يقدم فيه آراءه الفكـرية والفلسفية. وهذا كله نتمثله في لقاء بطل الغفران للشاعر الجاهلي عدي بن زيد، فبعد حوار شائق بينهما حول أبيات لعدي يخاطب فيها صاحبه... يقول: "ويحك!! أما علمتَ أن الجنة لا يُرْهب لديهـا السّقم؛ ولا تنزل بساحتها النِّقَم؟!. فيركبان سابحين على خيل الجنة؛ مَرْكَب كل واحد منهما لو عُـدل بممـالك العاجلة الكائنة من أولها إلى آخرها لرجح بها، وزاد في القيمة عليها. فإذا نظر إلى صِـوارٍ تـرتع في دَقاريّ الفردوس ــ والدقاري: الرياض ــ صوَّب مولاي الشيخ المطْرَدَ ــ وهو الـرُمْح القصير ــ لأخنسَ ذَيَّال، قد رتع هناك طويل أيام وليال؛ فإذا لم يبق بين السّنان وبينه إلا قيد ظُفـرٍ قال: أمْسِك ــ رحمك الله ــ فإني لست من وحش الجنة التي أنشأها الله ــ سبحانه ــ ولم تكن

(1) رسالة الغفران 370 –371. فكَر: اشتد عجبه. وانظر مضمون الحاشية (34 و37 و38).

(2) انظر رسالة الغفران 307 ــ خبر الحطيئة، و308 خبر الخنساء.

(3) انظر رسالة الغفران 310، وراجع مضمون حاشية (44 و76) من البحث.

في الدار الزائلة؛ ولكنني كنت في محلّة الغُرور أرود في بعض القفار، فمرّ بي ركب مؤمنون قد كـرِيَ زادهم، فصرعوني واستعانوا بي على السفر، فعوّضني الله ــ جلّت كلمته ــ بأن أسكنني في الخلود. فيكف عنه مولاي الشيخ الجليل".[1]

لنتأمل المشهد القصصي الوصفي التصويري البديع؛ ولنترك ــ الآن ــ ما يتعلق بالزمن الخَطي والتعاقبي بانتقال الثور من الأزل إلى الأبد؛ ومن ثم نترك الزمن النفسي للشخصية العجائبية (الثور)، وكذلك لنهمل الأبعاد الزمانية الثلاثية المحققة في هذا المشهد.. إذ لا يعنينا ــ الآن ــ الزمن الميقاتي الموضوعي في البيئات المتنوعة في القفار ثم في الجنة؛ ولكن الذي يعنينا هذا التصوير التخييلي القائم على السرد الذاتي العجائبي الذي يقدم بين يديه فكرة المكافأة عن الحرمان في الدنيا، والتعويض عنها بمسكن الخلود في الجنة... ولهذا لا يجوز للإنسان ــ بطل الغفران ــ أن يصرعه مرة أخرى وهو في حمى الرحمن؛ فكف عنه الشيخ.

فالبناء التخييلي العجائبي للثور الوحشي ــ وإن أخذ خطوط تصويره له من ثقافة المعري ــ إنما يعزز لدينا مفهومه الفلسفي في أكل لحم الحيوان... فضلاً عن أنه يعزز لدينا فكرة الحكايات الخرافية العجائبية المحكمة النسج الفني؛ وهي حكايات سبق بها المحدثين الذين يزعمون بأنهم روادها؛ علماً بأن بعض الشعراء الجاهليين عرفوها ونظموا أشكالاً لها في أشعارهم مثل تأبط شراً والنابغة الذبياني.[2]

ولذلك كله نشدد مرة أخرى على أن المعري كانت تتملكه شهوة التهكم من ابن القارح فيما ادّعاه من معارف وعلوم وآداب وأخبار وأشعار... وشهوة تحدي المبصرين في الإتيان بما لا يستطيعون عليه. فهذه الحكايات الخرافية العجائبية المبنية في إطار الفن القصصي، أو فن المشهد المسرحي؛ قصر المشهد أم طال؛ إنما يعبر عن ذلك كله، ويدل على أنه نسج علائي خالص لا صلة له بما عرفته الأمم الأخرى من حكايات خرافية كالهند والفرس، أو اليونان.. ولا ضَيْر علينا أن نتوقف عند مثال آخر، وإن امتدت الأمثلة على طول قصة الغفران، وهو مشهد تصوير أنهار الجنة؛ حيث يقول: "فأما الأنهار الخَمْرية، فتلعب فيها أسماك هي على صور السمك؛ بَحْرية ونَهْرية؛ وما يسكن منه في العيونِ النَّبْعيَّة؛ ويظفر بضروب النبت المَرْعيَّة، إلا أنه من الذهب والفضة، وصنوف الجوهر؛ المقابَلة بالنورِ الباهر. فإذا مدَّ المؤمن يده إلى واحدة من ذلك السمك شرب من فيها عَذْباً لو وقعت الجُرعة منه في البحر الذي لا يستطيع ماءَه الشارب لحلَّت منه أسافلُ وغوارب، ولصار الصَّمَر كأنه رائحة خزامى سَهْلٍ طلَّتْهُ الداجنة بدَهْلٍ ــ والدهل: الطائفة من الليل ــ أو نشر مُدَامٍ خَوَّارة سيَّارة في القُلَل سَوَّارة".[3]

---

[1] انظر رسالة الغفران 197 – 198. الصوار: البقر الوحشي. الأخنس: أي الثور الوحشي.

[2] انظر رسالة الغفران (359-360): قصة الغول وتأبط شراً ــ و (364-366) قصة الحية الصفراء والنابغة، وانظر الحاشية (87) مما يأتي.

[3] رسالة الغفران 168. الصَّمَر: النتن. الخزامى: نبتٌ زَهْره من أطيب الأزهار ورائحة. خَوّارة: من خار؛ وهي التي تؤدي إلى الاشتعال والقَدْح لا الفتور والضَّعف ــ عند المعري ــ. سَوّارة: من السَّوْرة؛ وهي الحِدَّة والنشاط. القُلل: الرؤوس.

فقـــانون التصــــوير جسّـــد هذا الوصف البصري التخييلي بعين العقل والقلب معاً؛ لذلك وجدنا الأفعـــال القلبـــية تزاحم الأفعال البصرية في فن أدب الخيال لديه. وهي أفعال تدل على ما كان عليه المعـــري مـــن حرمان لنعمة البصر، مما جعله يعوض نفسه عن ذلك فيَرُدّ البصر إلى بشار بن بُرْد (الأعمـــى)، وإلى الأعشين (ضعاف البصر) ليشاهدوا الأحداث بهذه الحاسة العظيمة في رحلته إلى عـــالم الآخرة.[1] وبهذا كله استطاع ــ وبقدرة فنية عالية ــ إيهام المتلقي بأن قصصه ومشاهده إنما تمـــثل الزمـــن الطبيعي الواقعي الحقيقي للجنة والنار؛ وتجسد المكان المألوف والمعروف للناس... بيـــنما هي في الواقع الفني مبنية على أساس التخيل والتخييل العجائبي الذي لا يستطيع أحد غيره أن يتصـــوّره... فالشـــكل الفني المتخيل للغفران المعتمد على قانون السرد الوصفي التصويري قام في ذاكـــرة المعري وخياله؛ وإن ساقه في إطار التصوير الممكن والواقعي المستمد من البيئة الطبيعية، ومن البيئة الاجتماعية والثقافية للناس في زمنه أو في الأزمنة السابقة له.. فاكتسب ــ بكل جدارة ــ صـــفة الفـــن الأدبي التخيلي المبدع. وهذا كله ينفي عنه ما قاله بطرس البستاني في وصف (رسالة الغفران) بأنها ليست "غنية بالأوصاف والصور والألوان"[2].

ولعـــل المـــرء قد أغفل كثيراً من التفصيلات المتعلقة بقانون التصوير، فلم يشر ــ مثلاً ــ إلى خصائصه، أو تقنياته بشكل كبير؛ ولم يوضح كيفية ظهوره عند المعري وحجمه، ومن ثم طبيعته ــ وهـــذا وحـــده يحـــتاج إلى بحث خاص به، على ما ذكرناه ونذكره ــ. ولهذا فالمعري مَعْنيٌّ بفكرة التخيـــيل والتخـــيل المنتزعة من التشخيص المادي الحسي المستند إلى الأفعال البصرية خاصة؛ ولا ســـيما أنـــه ــ غالـــباً ــ كان مشغولاً بها لعوامل نفسية وفكرية ذاتية لديه، على الرغم من أن مقام الترســـل يناســـبه مقام السمع أكثر من مقام البصر... بيد أنه عدل عن نظام الترسل ــ غالباً ــ إلى نظـــام القـــص والمشـــهدية الذي ينسجم مع قانون الإخبار والتصوير العقلي... وما كان منه هذا إلا ليثبـــت ــ على مدار الزمن ــ أنه كان أكثر قدرة على البناء الفني التصويري البصري من الأحياء المبصرين؛ ﴿فإنها لا تعمى الأبصار، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾ (الحج 22/46).

ويحـــق للباحث أن يستطيل بهذا الجانب من البحث لأنه أساس أدب الخيال في رسالة الغفران؛ وباعتـــبار أن التخيـــيل صـــار نمطاً فنياً وفكرياً في الإيحاء الرمزي القائم على الإيهام؛ مما يجعل المعـــري متميـــزاً به. فقد عني بكل ما من شأنه أن يجعل فن التصوير كاملاً عنده؛ ودقيق التوزيع والتناسق في اللوحة المشهدية للقصة. فالأحجام والأبعاد والألوان والحركات متناهية الدقة في تناسقها المـــوزع على اللوحة الفنية، من جهة، وعلى الحواس من جهة أخرى. فالخطوط اللونية ــ مثلاً ــ دلـــت على مهارة فائقة لديه في انسجامها وتناغمها مع العناصر الفنية الأخرى؛ وإن قيل: إنه لم يكن يـــدرك مـــن الألـــوان إلا الأحمـــر... فعناصر أي قصة أو مشهد تتشكل من ألوان عدة تناسب مقام التصـــوير الجمـــيل والموحـــي، ثم يتحرك المشهد في وسط مكاني واجتماعي وثقافي متكامل النسق

[1] راجع مضمون الحاشيتين (65و66) ففيهما دليل آخر على عملية التصوير البصري المتخيل.
[2] انظر ما ورد في مقدمة (رسالة التوابع والزوابع 83).

والتنسيق. وإذا كانت الأمثلة السابقة تعبر عن ذلك كله فإنه يمكننا أن نقدم مشهداً حيّاً آخر يصور لقاء ابن القارح لصبية جميلة عجائبية في الجنة؛ وهو مشهد فني راقٍ يتجاوز بإتقانه أي مشهد مسرحي نراه في عالمنا؛ وفيه يقول عن ابن القارح: "فإذا ضرب في غيطان الجنة لقيته الجارية التي خرجت من تلك الثمرة؛ فتقول: إني لأنتظرك منذ حيْن؛ فما الذي شجَنك عن المزار؟ ما طالت الإقامةُ معك؛ فأَملُّ بالمحاورة مَسْمعك. قد كان يَحقُّ لي أن أُوثَر لديك على حَسَب ما تنفرد به العروس؛ يخصها الرجل بشيء دون الأزواج. فيقول: كانت في نفسي مآرب من مخاطبة أهل النار؛ فلمّا قضيت من ذلك وطَراً عُدْتُ إليك؛ فاتبعيني بين كُثُب العَنبر وأنقاء المسك. فيتخلل بها أهاضيب الفردوس؛ ورمال الجنان، فتقول: أيها العبد المرحوم؛ أظنك تحتذي بي فِعال الكِنْديّ في قوله:

فقمتُ بها أمشي، تجرُّ وراءَنا	على إثرنا أذيالَ مِرْطٍ مُرَحَّلِ
فلمّا أجزْنا ساحة الحيِّ، وانتحى	بنا بَطْنُ خَبْتٍ ذي قِفافٍ عَقَنْقَلِ
هَصَرْتُ بفَوْدَي رأسها فتمايلَتْ	عليَّ هَضيمَ الكَشْحِ ريَّا المُخَلْخَلِ

فيقول: العجب لقدرة الله!! لقد أصبْتِ ما خطر في السُّوَيْداء، فمن أين لك علم بالكندي، وإنما نشأت في ثمرة تبعدك من جنٍّ وإنس؟!، فتقول: إن الله على كل شيء قدير".[1]

سأترك ما يدل عليه المشهد من مفهوم التعويض المعبر عما حرم منه المعري في حياته؛ فهو لم يشهد مغامرة غزلية بالمعنى الدقيق – على ما حكي عنه في شغفه بإحدى الصبايا – ولم يتزوج؛ فاتخذ حياة ابن القارح في جنته سبيلاً إلى تحقيق ذلك، وجعل له زوجات شرعيات؛ فضلاً عن عروسه العجائبية... وسأترك مسألة ثقافته العربية التي تمثلت برواية شعر امرئ القيس... وكذلك سأهمل الحديث عن الحوار الخارجي الدقيق ولكني لن أترك أو أتغافل عن مسألة التصوير الفني القائمة على أساس التشخيص البصري العجائبي... فالجارية تخرج من ثمر شجر الجنة؛ فهي ليست جنية ولا إنسية؛ غير أنها تحمل خصائص الشهوة الإنسية ورغباتها الاجتماعية؛ ومن ثم تغدو – في إطار الزمن التعاقبي، والنفسي – زوجاً شرعياً؛ وكأنه يأبى أن تكون علاقته بالمرأة علاقة غير نظيفة، ولو كان ذلك في الجنة... ويمضي الزمن التعاقبي المتخيل ليرسم فيه لوحة بصرية فريدة حين يطوف بعروسه بين الكثبان؛ ولكنها من عنبر ومسك، لا من رمال كما هي كثبان امرئ القيس؛ بعد أن قطع أرضاً ملأى بالشجر الكثيف والعظيم... ثم جعل للفردوس هضاباً ورمالاً يتخللها، فأسقط الصورة الأرضية على صورة الجنة...

---

(1) رسالة الغفران 372-373. الكنديُّ: هو الشاعر المشهور امرؤ القيس. شجنك: حبسك وشغلك عن المجيء. المِرْط: كل ثوب من خزّ، وغير مخيط. المُرَحَّل: المزيّن بصور الرحل. القِفاف: الحجارة التي جمع بعضها إلى بعض – وهنا – الرمال التي ركب بعضها بعضاً. العقنقل: المعقد. الخبت: بطن الأرض، وبطن الرمل وغيره. هصرت: جذبت. الفَوْد: جانب الرأس. المخلخل: موضع الخلخال. السويداء: كناية عن حبة القلب.

فالتصوير التشخيصي البصري المتخيل ماثل بكل أبعاده وأحجامه وألوانه وحركاته... فاللون ـ مثلاً ـ تجسد بالأسود الممثل بالعنبر والمسك؛ وبالأخضر المعبر عنه بشجر الغيطان؛ وبالأصفر الذي أوحى به لون الرمال... وظهر في صميم ذلك التوشية اللونية المشكلة بصور الرحل... فالمشهد أصبح بين أيدينا صورة مرئية ذات ألوان مثيرة، وهي تتشح بكل عناصر التألق والحركة، ولا سيما حين مزج بين المشهد الممكن المقنع، وبين المشهد العجائبي المستحيل غير المقنع، وفق مفهوم المشيئة الكامن في قدرة الله ـ سبحانه ـ كما جاء في جواب تلك الثمرة، ووفق قانون الاحتمال الذي يصوره خيال المعري.

وليس هناك من يرتاب في أن المعري قد وظّف ثقافته التراثية، والدينية لبناء نسيجه الفني المتخيل في رسالة الغفران، فقامت بصيرته مقام بصره الذي فقده؛ فأبدع ما أبدع، مؤكداً طابعه الخاص في كل أشكاله القصصية... وعلى الرغم من ذلك يصفه بعض القوم بالأعمى ﴿ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم﴾ (البقرة 20/2). ففقدان بصره صار أداة حيوية في التشخيص، ومنارة في القياس والمثاقفة الذاتية التي تجلت في رسالة الغفران صوراً بديعة متميزة تحلق على جناح الخيال.[1]

فالمعري قدّم لنا درساً لا ينسى في الزاد الثقافي التراثي ـ على حين يتغافل كثير منا عن تراثهم؛ أو يهجرونه؛ باعتباره ليس ذا قيمة؛ كما يزعمون، لجهلهم به ـ فقد جعل التراث وسيلة فنية تصويرية في أدب الخيال في رسالة الغفران؛ في الوقت الذي سخّره لمقاصده ورغباته، فسبق بذلك ابن رشيق (ت 456هـ) وحازم القرطاجني (683هـ) الذي عُني كثيراً بربط الطبيعة الفنية للنص بالمقاصد والوظائف.[2]

لهذا كله فمن يتأمل أي قصة من الغفران يدرك أنها انتظمت في وظيفة ما، وهي مرسومة بعناية فائقة توازي ما يدور في نفس المعري وفكره وحياته... وأي قصة أو مشهد إنما يحمل أبعاداً دلالية بمقدار ما ينبى عليه من شكل فني في رحلة الخيال المفترضة إلى الجنة أو النار، قصر حجمه أو طال. وكنا قد أشرنا من قبل إلى عدد من أنماط التصوير المتخيل التي تقدم طبيعتها الفنية رغبات المعري وأفكاره؛ وآراءه؛ كما رأينا في التجاء ابن القارح إلى العترة النبوية[3] أو في إدخاله إبليس النار، لأن كلمة الله حقت فيه؛ لعصيانه أمر الله... وكذلك جعل الملحدين والزنادقة حطباً لسعير جهنم.[4]

---

(1) انظر ما ورد في رسالة الغفران عن روضة الحيّات ـ مثلاً ـ 360- 367؛ أو ما ورد في ردّ المعري على ابن القارح ـ 450-500.

(2) انظر العمدة 119/1 – 121 ومنهاج البلغاء وسراج الأدباء 77 و302-303، وراجع ما أوردناه في بحثنا (كيفية قراءة النص الأدبي 288-289و292).

(3) راجع مضمون حاشية (62) مما تقدم.

(4) انظر رسالة الغفران 309-313.

وبهذا كله تجلت قدرة المعري على المزج بين الوظيفة التي يرغب فيها للتصوير الفني القصصي المتخيل وبين المفاهيم الإسلامية التي ثقفها وعرفها، دون أن يغفو لحظة واحدة عن المشيئة الربانية في إدخال هذا الجنة وذاك النار.[1] ومن هنا أخذت الناسَ شبهة في أبي العلاء المعري؛ إذ تجرأ على التدخل في تحديد مصائر الناس ولا سيما الشعراء واللغويين والفقهاء والقراء... و... والله وحده من بيده ملكوت كل شيء...[2]

ولا مراء في هذا كله؛ لكن المعري ما عقد شيئاً إلا بمشيئة الله؛ ومن هنا فإن تصوراته وآراءه وتحليلاته كلها كانت منضوية تحت تلك المشيئة، وبها حاول أن يلبي رغباته كلها... وقد ساعده على هذا ثقافة إسلامية واسعة لم يتحيَّف عليها، أو يغمز منها... وعضد هذه الثقافة بعقل حصيف وقّاد وعالم؛ ورؤية نفسية وفكرية موضوعية... فجاء البناء الفني المتخيل نسيج ذلك كله. ولعل من بين المشاهد القصصية الموحية بما قلناه حكايته عن الأخطل التغلبي الذي أدخله النار... وكان ابن القارح يطوف فيها؛ "وإذا برجلٍ يتضوّر؛ فيقول: مَنْ هذا؟! فيقال: الأخطل التغلبي. فيقول له: ما زالت صِفَتك للخمر حتى غادرتْك أُكُلاً للجمر؛ كم طَرِبَت السادات على قولك!!"؛ وأنشد قصيدة له منها:

فلَذَّتْ لمرتاحٍ، وطابت لشارب ... وراجعني منها مِراحٌ، وأخْيَلُ

فما لبثتنا نَشْوةٌ لحقَتْ بنا ... توابعُها مِمَّا نُعَلُّ ونُنْهَلُ

"فقال التغلبي: إني جَرَرت الذَّارعَ، ولقيت الدارعَ؛ وهجرتُ الآبدة، ورجوت أن تدعى النفس العابدة، ولكن أبَت الأقضية. فيقول ــ أحلَّ الله الهلكة بمبغضيه ــ: أخطأتَ في أمرين؛ جاء الإسلام فعجَزْتَ أن تدخل فيه، ولزمتَ أخلاق سفيه؛ وعاشرت يزيد بن معاوية؛ وأطعت نفسك الغاوية؛ وآثرت ما فني على باقٍ؛ فكيف لك بالإباق؟!!. فيزفر الأخطل زفرة تعجب لها الزبانية".[3]

فالمشهد الفني السابق بنيت عناصره على أساس العلاقة الواقعية التاريخية؛ والمفاهيم الدينية بين ما كان عليه الأخطل وبين المصير الذي آل إليه في مفهوم المعري... فالمتعة الفنية لم تتحصل فقط من القدرة على توظيف الثقافة التاريخية والدينية لتغدو حدثاً يدور عليه النص، ويحقق عناصر التخيّل المفترض من دخول الأخطل النار حتى تعجب الزبانية من زفيره.. بل تحققت أيضاً بفكرة التعليل والبرهان العقلي التي سُخّرت لإبراز ذلك... والبرهنة العقلية والتعليل مذهب الفلاسفة والمفكرين وهما مذهب المعري في توظيف ما لديه لخدمة أدب الخيال في رسالة الغفران.

---

(1) راجع ما تقدم حاشية (28 و45 و46).

(2) انظر جديد في رسالة الغفران 77.

(3) رسالة الغفران 345-347. الأخْيَل: ــ هنا ــ من الخيلاء. النَّهَل: الشربة الأولى؛ والعَلّ: الشربة الثانية. وانظر باقي القصيدة في الرسالة.

وأختم هذا الجانب من عملية توظيف العناصر المكونة للقصة الخيالية في رسالة الغفران بمشهد التقاء إبليس بابن القارح، الذي يدل على الوظيفة النفسية لديه وبما يوحي به من التهكم والسخرية بابن القارح... فلما اطّلع على إبليس في نار جهنم والزبانية تأخذه؛ قال: "الحمد لله الذي أمكن منك يا عدو الله وعدو أوليائه!!. لقد أهلكت من بني آدم طوائف لا يعلم عددها إلا الله. فيقول: مَن الرجل؟ فيقول: أنا فلان ابن فلان من أهل حلب، كانت صناعتي الأدب، أتقرب به إلى الملوك!!!. وإنها لَمَزَلّةٌ بالقدم؛ وكم أهلكتَ مِثلَك،!! فهنيئاً لك إذ نجوتَ؛! فأولى لك ثم أولى".(1)

فالمعري لم يبدع هذه الحكايات الخيالية العجائبية لمجرد الإمتاع الفني فقط؛ وإنما جعلها أنماطاً فنية بديعة موظفة لدلالات كثيرة ذاتية واجتماعية وثقافية... وإيحاءات معنوية وفنية لا حصر لها. وكانت كل وظيفة تنبع من سياق كل قصة أو مشهد تخيلي أو تخييلي سواء قام على التصوير أم مزجه بالبرهنة والتعليل؛ وسواء عرضه بشكل مباشر أم قدّم بين يديه الإضاءة المناسبة لفكرته...

فالمعري نقل المتلقي ــ بكل جدارة ــ إلى أفق توقع ما يرغب فيه من وظائف مرسومة بعناية ومهارة بوساطة التصوير التخيلي، وقانون الإخبار ذي الظلال الدلالية المكثفة والجمالية...

هكذا ترسَّخ في الذهن أن رسالة الغفران ذات بناء فني خيالي متميز؛ سبق به كثيراً من المبدعين شرقاً وغرباً... وقد أكدت ذاتها بأنها أداة كشف وإثراء لأفكار كثيرة؛ ووسيلة إلهام لقراءات إبداعية عديدة... وإذا لم نستطع وضع أنفسنا موضع المكتشف المجدد فإننا لن ندرك أبعادها الفنية؛ وإيحاءاتها الفكرية والتاريخية والأدبية... والدينية... ولا سيما ما يقال عنده عن المشاهد العجائبية والخرافية وقصص شياطين الشعراء وروضة الحيّات... إذ يبقى المعري أحد أعمدة الروّاد الذين عالجوا أنماطاً فنية من الحكايات الخرافية سواء كانت ذات منهج ثقافي تاريخي، أو ديني أو نقدي أم كانت ذات منهج فني قصصي مشهدي... فقد اعتمد مفهوم القص التخيلي الذهني المفترض، فأنتج لنا أدباً خيالياً متميزاً صبغته علائية شخصية تنهل ملامحها من نسيج خياله، ولحمة مادته من الرؤى الفكرية المختزنة لديه ثقافة وتخيلاً... فحقق لنفسه قدراً من القبول في عقول الناس ومشاعرهم.

لهذا لا يمكن أن تكون رسالة الغفران منفصلة في الرؤية عن العديد من الكتب الأخرى؛ مثل (الصاهل والشاحج) أو (زجر النابح)... أو... فهي صنعة عقل جبار أبدع فيها طريقة ومادة... وجسَّدت في الوقت نفسه ثقافة عربية وإسلامية متميزة في اللغة والأدب والنقد والشعر والفلسفة والدين... وعبَّرت عن تجارب شخصية لا حصر لها.. فكل ما في الغفران صادر عن ذلك كله؛ فقد أشارت ــ مثلاً ــ إلى مذاهب إسلامية عديدة كالمُرْجِئَة والجَبْرِيّة والقَدَرِيّة... وحوت وصف الجنة والنار كما ذكر في القرآن؛ فضلاً عن أسمائها القرآنية؛ فقد سمى دار العذاب بالنار والجحيم وجهنم وسقر والسعير، واستعمل لفظ الزبانية والأغلال والسلاسل... أما شياطين الشعر فهي من التراث العربي الخالص الذي عرفه الجاهليون وكتب فيه بعض الباحثين كأبي زيد القرشي... وتعلق المعري

(1) رسالة الغفران 309 وانظر فيه 252.

بهـذه الفكرة ولكنه ساقها بشكل فني خيالي جديد لا عهد للعرب به. ولا بأس علينا أن نثبت شيئاً من حكايــة الجنــي (أبي هَدْرش) الذي ساق على لسانه جملة من الأشعار والأخبار، كما فعل السابقون قبله؛ لكنه تفرد عنهم حين جعله يتحوّل من شكل إلى آخر، متأثراً بكل ما عرف في القرآن عن الجن والشياطين؛ ثم قال: "لله دَرُّك يا أبا هَدْرَش!! لقد كنت تمارس أوابد ومُنْديات، فكيف ألسنتكم؟! أيكون فيكم عرب لا يفهمون عن الروم، وروم لا يفهمون عن العرب؛ كما نجد في أجيال الإنسان؟! فيقول: هــيهات أيهــا المرحوم!! إنا أهل ذكاء وفطن؛ ولا بد لأحدنا أن يكون عارفاً بجميع الألسُن الإنسية، ولــنا بعــد ذلك لسان لا يعرفه الأنيس. وأنا الذي أنذرت الجن بالكتاب المنزل..." ثم يشير إلى الآية الثانــية مــن سورة (الجن) التي استمع فيها الجن إلى القرآن الكريم لمَّا نزل على قلب النبي الكريم فآمن به طائفة من الجن وكفرت طائفة؛ ومن ثم كفوا عن استراق السمع ورجموا بشهب حارقة...[1]

لهــذا يختلف النسق التأليفي لذكر الشياطين والجن في البناء الفني الخيالي عما ورد عند غيره؛ كابن شُهَيْد الأندلسي وأبي زيد القرشي؛ كما يختلف عما نستشعره من نسيج فني متخيل في القصص الاجتماعية الواقعية الساخرة التي عرفناها عند الجاحظ (ت 255هـ) في (البخلاء) و (رسالة التربيع والــتدوير) وعــند بديــع الــزمان الهمذانــي (ت 398هـ) والحريري (ت 516هـ) في حكايات المقامات.[2]

فرســالة الغفــران قصــة تتجاوز الزمان أو المكان، أو الأجيال صيغت صياغة علائية عربية إســلامية خالصة وفريدة في منهجها التاريخي والثقافي والفني.[3] واستحق خيال المعري أن يصبح مــرآة نفســه وفكره ورغباته، فالخيال الفني مثّل لديه ظلّ كل شيء في ذهنه ــ كما تقول اللغة ــ فالخيال لكل شيء تراه كالظل؛ وهو الشخص والطيف... فخياله جسَّد عالمه في تأملاته ومعاناته؛ به حطم قواعد الترسل ونظام الرسائل أياً كان نوعها، وأدخلها في نظام فني قصصي مسرحي جديد لا عهــد لها به... ثم تعاونت الأنماط الفنية الثلاثة فيما بينها بشكل أنيق ومتآلف دون تنافر أو خلل أو ضَعف.

ومــا مــن باحــث يتعرض لأدب الخيال في رسالة الغفران يمكنه أن يهمل الإشارة إلى أسبقية التألــيف فــيه، ومــن ثــم لا يستطيع إغفال ذكر الحكايات الخرافية عند العرب وغيرهم من الأمم الأخرى.

---

(1) رسالة الغفران 296. وكان أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي ــ أحد علماء القرن الثالث الهجري ــ قد فتح باب التأليف عن شياطين الشعراء في مقدمة كتابه (جمهرة أشعار العرب 47-63) ثم عرض لها ابن شُهيد في رسالته التوابع والزوابع (91-114) وهو معاصر للمعري، ولكن المعري لم يطلع على عمله ــ على الأغلب ــ وانظر الحيوان في الشعر الجاهلي ــ شياطين الشعراء ــ 159-165 وراجع مضمُون حاشية (65).

(2) انظــر مــا ورد في (من حديث الشعر والنثر 56 و60 –63 و65-66 والفن ومذاهبه في النثر العربي 154-188 و238-254 و292 و304).

(3) انظــر في الميزان الجديد 152-153 والحكاية الخرافية 63 وما بعدها و 86 وما بعدها، وتأمل ما ورد في رسالة الغفران 289 وما بعدها و364 وما بعدها.

ومـــن هنا سنُلمُّ بسرعة في الحديث عن ذلك؛ دون التفصيل فيه؛ لأن بابه في الدراسة المقارنة من باب التأثر والتأثير. ولعل المتصوفة كانوا سباقين إلى التأليف في أدب الخيال المستند إلى الرحلة مـــن عالم الأزل (الدنيا) إلى عالم الأبد (الآخرة)؛ متأثرين بهذا بمشاهد يوم القيامة في القرآن الكريم، وبأوصـــاف الجـــنة والـــنار... ويعد المحاسبي (ت 243هـ/ 857م) في طليعتهم؛ إذ صنف كتاب (التوهم) ورسالة (البعث والنشور) في هذا الاتجاه.[1]

فــإذا جئـــنا إلى الأدب والنقد واللغة وجدنا المعري (ت 449هـ) قد ألف رسالة الغفران سنة (424هــــ) بينما ألف معاصره ابن شُهَيْد (ت 426هـ) رسالة التوابع والزوابع نحو سنة (418هـ)، وكلتاهما رحلة إلى العالم الآخر.

وعلى الرغم من أنهما أفادا من فكرة شياطين الشعراء المعروفة للعرب في الجاهلية والإسلام، والتي عرض لها أبو زيد القرشي في مقدمته لجمهرة أشعار العرب، فإن طريقة كل واحد منهما في مادة شياطين الشعراء تختلف فيما بينهما؛ وإن تبنيا فكرة التأليف المعتمدة على رحلة خيالية من عالم الدنيا إلى عالم الآخرة...

فالتشـــابه الظاهري في الفكرة، أو في الشخصية المفتاح كمنطلق للدخول في الرحلة الخيالية لا يعني أن المعري أخذ من ابن شهيد، أو تأثر به...[2]

وإذا كانـــت هذه الإشارة قد لزمتنا؛ فإن هناك إشارة أخرى تلزمنا بالوقوف عندها؛ فاليونان ـــ أيضـــاً ـــ عـــرفوا التألـــيف في أدب الخيال وبنوا بعضه على أساس الرحلة إلى العالم الآخر؛ العالم الســـفلي، ولا ســـيما مصـــنفاتهم المسرحية، كمسرحية (أرستوفان) أو كرحلة (أودسيوس) إلى العالم الســـفلي. فــإذا عرفـــنا أن المسرح اليوناني لم يترجم إلا بعد القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر المـــيلادي[3] رجحـــنا عدم اطلاع المعري عليه، ولو حصل ذلك لصرح به، ولظهر تأثره به، مثلما ظهـــر أثـــر المعـــري والـــثقافة الإسلامية في (الكوميديا الإلهية) للشاعر الإيطالي (دانتي 1265-1321م)... الذي تنكر لمصادره، ولكن خفي أمره إلى حين...[4]

وأخـــيراً لا بد لنا من إشارة برقية أخرى تختص بالحكايات الخرافية، فالعرب عرفوا منذ القديم الحكايـــات الخرافـــية؛ ونقلـــوا كثيراً منها عن الأمم الأخرى كالهند وفارس، كما فعل ابن النديم في

---

(1) انظر وفيات الأعيان 57/2 ،الأعلام 153/2 وراجع مضمون حاشية (26).

(2) انظـــر وفيات الأعيان 116/1 ورسالة التوابع والزوابع 7 و63 و67-70 و74-83 والفن ومذاهبه في النثر العربي 321-324 وفي الميزان الجديد 135-414 و152 وراجع حاشية (44 و45).

(3) انظر في الميزان الجديد 140-141 وتاريخ المسرح الحديث (ج-د-هـــ) من المقدمة، والحكاية الخرافية 108 و114 و129 و179، أما صاحب الفهرست فلم يذكر كتاباً واحداً في المسرح اليوناني ترجم إلى العربية، بينما ذكر كليلة ودمنة، الترجمة عن الفارسية، ونشر مرات عديدة.

(4) انظر في الميزان الجديد 152-154 والفن ومذاهبه في النثر العربي 276.

الفهرست بينما لم يذكر شيئاً عن الحكايات الخرافية أو كتب الأسمار عند اليونان.[1]

وبناء على ما تقدم يتضح لنا أن الحرف الإبداعي قد تعذَّب هو الآخر كما تعذَّب صاحبه من قبل؛ ولكن ألقه وقدرته على الإبداع الأدبي الخيالي في التخيل والتخييل دفعا الباحثين في كل زمان ومكان إلى قراءته قراءة واعية حرّة ومتأملة تؤسس لرؤى لا حصر لها... وكل رؤية تؤكد أن (رسالة الغفران) تتميز بنزوع عربي إسلامي خالص في التعبير، والمادة، والمنهج. فمنهجها منهج نظام الرسائل بشكله العام وإن طوّره أبو العلاء؛ بإدخاله في نظام تأليفي ثلاثي جديد متخيل تخيلاً علائياً لا يماثله نظام آخر. فهو بناء ترسلي قصصي مسرحي عقلي بسيط وواضح قام على المناداة بالرجوع إلى العقل لمناقشة أي قضية مهما كانت شائكة...

وكل من يقرأ (رسالة الغفران) بموضوعية وحياد ونزاهة، ويتصل بها بقلب مفتوح؛ وعقل واعٍ وحس فإنها تحقق له طبيعة التفاعل السامي الكاشف، وتثير عواطفه على مشاعر ومعانٍ عظيمة مختزنة في كل قصة أو مشهد، مهما كثر أو قل، صغر أو كبر. ولا زال الزهو يأخذنا كلما قرأناها لريادتها المبدعة والفريدة في التأليف الأدبي الخيالي القصصي والمسرحي، وفي تبني منهج خيالي لرحلة سماوية؛ أو تبني منهج علمي لرحلة خيالية ترود عالم المجهول، وهو ما يحدث في عالمنا اليوم[2].

وسيبقى لها هذا الأثر المتجدر فينا لتفردها دون غيرها بمادة خيالية أدبية ولغوية ونقدية وفلسفية ودينية تراثية... تهتدي بسننها، ونتمثلها لتطوير حياتنا وفننا ومنهجنا... وهذا يعني أنه هدية عظيمة أبدية للإنسانية قبل أصحابها؛ لأنها رادت مناطق من الفكر والفلسفة والنفس والخيال لم يرتق إليها أحد إلا أبو العلاء... إذ ما زال يثبت رسوخ قدمه فيها. فلم يستسلم للهزيمة والوقوف خلف أسوار القدر حين ابتلاه بالعمى؛ ولم ينزوِ عقله خلف أسوار بيته وإن رهن نفسه فيه... فقد انطلق باحثاً عن المصير والخلود فحقق بخياله عالمَه الحر البعيد عن كل عُقد مجتمعه...

فرسالة الغفران باعتبارها رحلة في أدب الخيال الذهني الصافي دعوة مستمرة على ذوي العقول الحرة المبدعة للنجاة من الجهل والتخلف الفكري والاجتماعي؛ وللتحرر من أوهام التملق والنفاق والزيغ والضلال والجشع والطمع والانحراف... ولتخطي العجز والضَّعف والعاهات الجسدية والنفسية. إنها السفير الخالد في عالم التأليف الخيالي والعجائبي للتعبير عن الأفكار العظيمة في تأمل المصير الإنساني، لأنها تمثل نمطاً فلسفياً متميزاً في الوجود والكون والثقافة واعتماد البرهنة والتعليل لذلك.

ولذلك كله خلدت؛ ومنها انبثقت رحلتنا إلى أدب الخيال، فعسى نكون قد رُدنا مناطق جديدة فيها، ورؤىً تحثُّ العقل على التفكير... وإلا فعزاؤنا أننا عشنا معها رحلة عظيمة الإمتاع والفائدة.

[1] انظر الفهرست 342 و422-425 وتاريخ الأدب العربي ـ بلاشير ـ 886-890 و922 والحكاية الخرافية 179 وراجع حاشية (67) مما تقدم.

[2] انظر من حديث الشعر والنثر 20.

ولعلنا نفرد بحثاً آخر يرود آفاق التأثر والتأثير فيها. "وأن ليس للإنسان إلا ما سعى... وأن سعيه سوف يُرى"؛ والحمد لله على نعمة القول.

□

المصادر والمراجع

1ـ أسرار البلاغة ـ عبد القاهر الجرجاني ـ تصحيح محمد رشيد رضا ـ دار المعرفة للطباعة ـ بيروت ـ لبنان ـ 1978م.

2ـ الأعلام ـ خير الدين الزركلي ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ط7 ـ 1986م.

3ـ تاريخ الأدب العربي ـ بلاشير ـ ترجمة د. إبراهيم الكيلاني ـ بيروت ـ ط2 ـ 1984م.

4ـ تاريخ المسرح الحديث ـ جنفييف سيرّو ـ ترجمة د. بدر الدين القاسم ـ مطبعة جامعة دمشق ـ وزارة التعليم العالي ـ 1974م.

5ـ تاريخ النقد الأدبي عند العرب ـ د. إحسان عباس ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ ط4 ـ 1992م.

6ـ تجديد ذكرى أبي العلاء ـ د. طه حسين ـ دار الكتب المصرية ـ القاهرة ـ 1944م.

7ـ جديد في رسالة الغفران ـ د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ط1 ـ 1972م.

8ـ جمهرة أشعار العرب ـ أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القُرشي ـ تحقيق علي محمد البجاوي ـ دون دار طباعة ولا مكان ـ ولا تاريخ.

9ـ الحكاية الخرافية ـ فردريش فون ديرلاين ـ ترجمة نبيلة إبراهيم ـ مراجعة د. عز الدين إسماعيل ـ مكتبة غريب ـ القاهرة ـ د/ت.

10ـ الحيوان في الشعر الجاهلي ـ تأليف د. حسين جمعة ـ دار دانية للطباعة ـ دمشق ـ ط1 ـ 1989م.

11ـ رجعة أبي العلاء ـ عباس محمود العقاد ـ دار الهلال ـ مصر ـ د/ت

12ـ الرثاء في الجاهلية والإسلام ـ د. حسين جمعة ـ دار معد للنشر ـ دمشق ـ ط1 ـ 1991م.

13ـ رسالة التوابع والزوابع ـ ابن شُهيد ـ تحقيق بطرس البستاني ـ دار صادر ـ بيروت ـ لبنان ـ 1967م.

14ـ رسالة الصاهل والشاحج ـ المعري ـ تحقيق د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) ـ دار المعارف بمصر ـ 1984م.

15ـ رسالة الغفران ـ المعري ـ تحقيق د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) ـ دار المعارف بمصر ـ ط8 ـ 1990م.

16ـ رسالة الغفران ـ نقد وتعليق علامة الشام المرحوم أحمد راتب النفاخ على تحقيق د. بنت الشاطئ ـ (انظر حاشية 15) ـ مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ـ مج 32 ـ ج4 ـ ص 685 لعام 1957م/ ومج33 ـ ج1 ـ ص146 لعام 1958.

17ـ رواية الأصوات ـ د. محمد نجيب التلاوي ـ اتحاد الكتاب العرب بدمشق ـ 2001م.

18ـ زجر النابح للمعري ـ تحقيق د. أمجد الطرابلسي ـ مجمع اللغة العربية بدمشق ـ ط2 ـ 1982م.

19ـ السخرية في الأدب العربي ـ د. نعمان طه ـ دار التوفيقية بالأزهر ـ القاهرة ـ ط1 ـ 1979م.

20ـ سقط الزند ـ المعري ـ دار صادر ـ بيروت ـ 1980م.

21ـ عبث الوليد ـ المعري ـ تحقيق د. ناديا علي الدولة ـ المطبعة التعاونية ـ دمشق ـ 1978م.

22ـ أبو العلاء ناقد المجتمع ـ زكي المحاسني ـ دار المعارف ـ بيروت ـ 1947م.

23ـ أبو العلاء زوبعة الدهور ـ دار مارون عبود ـ بيروت ـ ط3 ـ 1970م.

24ـ العمدة ـ ابن رشيق ـ حققه محمد محيي الدين عبد الحميد ـ دار الجيل ـ بيروت ـ 1972م.

25ـ فلسفة أبي العلاء ـ حامد عبد القادر ـ القاهرة ـ 1950م.

26ـ الفن ومذاهبه في النثر العربي ـ د. شوقي ضيف ـ دار المعارف بمصر ـ 1971م.

27ـ الفهرست ـ ابن النديم ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ لبنان ـ د/ت.

28ـ في الميزان الجديد ـ د. محمد مندور ـ دار نهضة مصر ـ القاهرة ـ 1973م.

29ـ كليلة ودمنة ـ ابن المقفع ـ دار صادر ـ بيروت ـ ط1 ـ 2000م.

30ـ كيفية قراءة النص الأدبي ـ د. حسين جمعة ـ مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ـ مج 74 ـ ج2 ـ نيسان/ أبريل 1999م.

31ـ اللزوميات (لزوم ما لا يلزم) ـ المعري ـ دار صادر ـ بيروت ـ د/ت.

32ـ اللسان (لسان العرب) ـ ابن منظور ـ دار صادر ـ بيروت ـ 1955ـ 1956م.

33ـ مجلة الآداب الأجنبية ـ اتحاد الكتاب العرب بدمشق ـ العدد 109/ والعدد 110 ـ لعام 2002م.

34ـ محاورات طه حسين ـ د. توفيق أبو الرب ـ وزارة الثقافة ـ عمان ـ 1994م.

35ـ مصطلحات نقدية من التراث الأدبي العربي ـ تأليف محمد عزام ـ وزارة الثقافة ـ دمشق ـ 1995م.

36ـ معجم الأدباء ـ ياقوت الحموي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ د/ت.

37ـ مع أبي العلاء في سجنه ـ د. طه حسين ـ القاهرة ـ 1939م.

38ـ مقدمة للشعر العربي ـ أدونيس ـ دار العودة ـ بيروت ـ ط3 ـ 1979م.

39ـ من حديث الشعر والنثر ـ د. طه حسين ـ دار المعارف بمصر ـ ط10 ـ 1969م.

40ـ منهاج البلغاء وسراج الأدباء ـ حازم القرطاجني ـ تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط2 ـ 1981م.

41ـ نقد الشعر في آثار أبي العلاء ـ د. ناديا علي الدولة ـ دمشق ـ 1998م.

42ـ وفيات الأعيان ـ ابن خلكان ـ تحقيق د. إحسان عباس ـ دار صادر/ ودار الثقافة ـ بيروت ـ 1971م.

□□□

مفهوم التبليغ وبعض تجلياته التربوية في التراث اللساني العربي

د.بشير إبرير*

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى البحث عن جذور النظرية التبليغية في التراث اللساني العربي، من خلال محاولة استنطاق نصوص بعض أعلامه المشهورين بدءا من القرن الثاني للهجرة وانتهاءً بالقرن الثامن للهجرة، وذلك من أجل الدعوة إلى إعادة قراءة التراث اللغوي العربي قراءة جديدة في ضوء النظريات اللغوية الحديثة ومناهج البحث المعاصرة بغية التعريف بعطاءات الثقافة العربية الإسلامية عند أبنائها أولاً والعمل على نقلها للآخر ثانياً. ففيها أصالتنا وتميزنا الذي على أساسه نخاطب الآخر ونحاوره.

مقدمة:

اخترت ــ في هذا الموضوع ــ أن أتتبع ظاهرة التبليغ كما تصورها العلماء العرب القدماء بمحاولة تحليل أفكارهم واستنطاق نصوصهم بغية تقديم عطاءات الثقافة العربية الإسلامية إلى الفكر الإنساني؛ ذلك أن الفكر العربي القديم يحمل وعياً تنظيرياً على درجة كبيرة من الأهمية والعمق، أفاد الدرس اللغوي إفادة جليلة؛ فقد تعامل العلماء العرب القدماء مع الظاهرة اللغوية تعاملاً شاملاً، فكانت دراستهم الملتقى الذي يجتمع فيه مختلف المعارف وسائر العلماء من فلاسفة ومناطقة وعلماء نفس واجتماع، عرفوا أسرار التبليغ معرفة عميقة جداً واصطلحوا على المتكلم والمخاطب والخطاب والتخاطب وحال الخطاب ومقتضى الحال والمقام والوضع والمواضعة، والحديث والمحدث عنه والمحدث به... وغير ذلك من المصطلحات المتعلقة بظواهر التبليغ.

* ــ جامعة عنابة الجزائر. قسم اللغة العربية وآدابها.

إن النظام اللغوي وجد لكي يفيد ويبلغ أغراض المتكلم ومقاصده للمخاطب، فهو وسيلة تبليغ جوهره الإفادة، وكان العلماء العرب القدماء على وعي بهذا؛ فقد بنوا النحو على مبدأ التخفيف والفرق، وهو مبدأ الاقتصاد اللغوي الذي عرفه اللغويون المعاصرون، أي أن الهدف الذي يوده المتكلم هو أن يبلغ أكبر عدد ممكن من الفوائد في وقت قصير وبمجهود قليل[1].

فهناك مبدآن أساسيان يبنى عليهما الاستعمال اللغوي هما:

- **الاقتصاد**: الذي يحتاج إليه المتكلم من حيث المجهود العضلي والذاكري عند إحداثه للخطاب في حالة الاستئناس.
- **والبيان**: الذي يحتاج إليه المخاطب، ويؤثر هذان المبدآن في بنية اللغة بحسب مقتضيات أحوال الاستعمال[2].

ولما تشعبت ظاهرة التبليغ في التراث اللساني العربي، وكان المقام لا يسمح لنا بالتوسع فيها كثيراً[3]، فإننا سنقتصر على اختيار عينة من الأعلام المشهورين فقط.

.1.

يمكننا أن نبحث عن ظاهرة التبليغ بدءاً بالحديث عن سيبويه (ت سنة 180هـ)، من خلال تصوره للجملة على الرغم من أن هذه التسمية نفسها لم ترد في الكتاب[4]، وكذلك عبارة "جملة مفيدة" لا أثر لها في الكتاب، وبعد سيبويه، إلا عند المبرد في كتابه "المقتضب"؛ فقد رجح الأستاذ عبد الرحمن الحاج صالح أن شيخه المازني قد استعملها هو أيضاً، وقد يكون الأخفش الأوسط [سعيد بن مسعدة] تلميذ سيبويه وأستاذ المازني هو الذي استعمل عبارة "جملة مفيدة"؛ لأنه أول من استعمل كلمة "فائدة" بمعنى العلم المستفاد من الكلام[5]، وهي تعني حصول الفائدة بما يضمن التفاهم المتبادل بين المتخاطبين.

---

(1) ـ انظر: النحو العربي ومنطق أرسطو، د.عبد الرحمن الحاج صالح، مجلة كلية الآداب، جامعة الجزائر، العدد1، سنة 1964، ص: 74.

(2) ـ انظر: أثر اللسانيات في النهوض بمستوى مدرسي اللغة العربية، د.عبد الرحمن الحاج صالح، مجلة اللسانيات، معهد العلوم اللسانية والصوتية، جامعة الجزائر، عدد 4، سنة 1974، ص: 39.

(3) ـ لأنها تصلح أن تكون بحثاً مستقلاً بنفسه في التراث العربي.

(4) ـ نال كتاب سيبويه من الثناء والإجلال والتبجيل من العلماء الشيء الكثير، نظراً لقيمته العلمية العظيمة وفائدته الكبيرة للدراسات اللغوية، فهو مرجعها الأساسي ماضياً وحاضراً، إننا نظلم الكتاب حينما نعتبره كتاباً في النحو، كما نظلم النحو نفسه حينما نفهمه بذلك المعنى الضيق الذي يتعارف عليه الناس في عصرنا، إن هذا الكتاب يضم إلى جانب النحو كل ماله صلة باللغة، ففيه أبحاث في الأصوات وطبيعتها وأبحاث في الصرف والاشتقاق، والمعاني والبيان والبديع، والأدب والنقد والرواية والسند والقراءة والتجويد وفقه اللغة والعروض... للمزيد من التفاصيل انظر "أول كتاب في نحو العربية"، حسن عون، مجلة كلية الآداب بالاسكندرية، مصر، مجلد 11، سنة 1957، ص: 39.

(5) ـ انظر: "الجملة في كتاب سيبويه"، د.عبد الرحمن الحاج صالح، مجلة المبرز، المدرسة العليا للآداب والعلوم الإنسانية، عدد 2، جويلية ـ ديسمبر 1993، ص: 08.

وإذا كان سيبويه لم يستعمل عبارة "جملة مفيدة" فإنه استعمل مكانها لفظة "كلام" كوحدة إعلامية تبليغية بين متكلم ومخاطب؛ فالكلام المستغني عنه السكوت هو الذي يحقق الفائدة وبه يحصل المعنى.

وقد ميز العلماء العرب القدماء بين المعنى والفائدة فقالوا: لابد لكل كلام من معنى، يدل عليه، ولكنه وإن كان ينبغي أن يفيد في الأصل فقد يكون غير مفيد أي غير حامل لفائدة / لخبر يجهله السامع، وذلك مثل "النار محرقة"، مثال مشهور في النحو العربي، فإن قيل هذا لمن اختبر خاصية النار المحرقة، فإن هذا الكلام وإن كان ذا معنى، إلا أنه لا يأتي بشيء جديد بالنسبة إلى المخاطب، ولهذا أهمية عظيمة جداً، لأنه الأساس الذي بنيت عليه نظرية الإفادة الحديثة

théorie de l'information.[1]"

نستشف من هذا القول، أن الإفادة تعني إفادة المخاطب بالأخبار والمعلومات الجديدة عليه؛ أي بما يجهله.

وإذا كان سيبويه ألح على هذه الوظيفة؛ فقد التبس الأمر على الذين جاؤوا بعده فخلطوا بين الوظيفة الإعلامية والدلالة على المعنى[2]. إن الجملة المفيدة ـ عند سيبويه ـ تعادل الكلام المستغني الذي يحسن السكوت عليه، فهو يشكل وحدة خطابية تؤدي وظيفة التبليغ، وبها تتم إفادة المخاطب: فـ"الكلام المستغني أو الجملة المفيدة، هو أقل ما يكون عليه الخطاب، إذا لم يحصل فيه حذف"[3]، وهي نظرة للغة من جانبها الوظيفي، تتمثل في الإعلام والمخاطبة؛ أي التبليغ المتبادل للأغراض بين المتخاطبين[4]، بل إن سيبويه عندما تحدث عن الحذف ربطه بعلم المخاطب، وجعل ـ بذلك ـ المتكلم يستند إلى بديهة المخاطب في فهم المحذوف وبالتالي تحصل الإفادة من الكلام.

يقول: "ومما يقوي ترك هذا لعلم المخاطب قوله عز وجل: ﴿والحَافِظِينَ فُروجَهم والحَافِظَاتِ، والذَّاكِرِينَ الله كثيراً والذاكِرَاتِ﴾[5]، فلم يعمل الآخر فيما عمل فيه الأول استغناء عنه[6].

ويوضح سيبويه العوامل التي أدت الناطقين بالعربية إلى اتباع الحذف، وهي طلب الخفة على اللسان واتساع الكلام والاختصار رابطاً كل ذلك بعلم المخاطب ومتحدثاً عن الحذف بجميع أنواعه، مثل حذف الاسم سواء أكان مضافاً أو مضافاً إليه. وحذف المبتدأ والخبر والصفة والموصوف،

---

(1) ـ انظر: "مدخل إلى علم اللسان الحديث"، د.عبد الرحمن الحاج صالح، مجلة اللسانيات، المجلد الأول، العدد الثاني، سنة 1971، ص: 65، هامش: 87.

(2) ـ انظر: "الجملة في كتاب سيبويه"، د.عبد الرحمن الحاج صالح، مجلة المبرز، ص: 09.

(3) ـ انظر: المرجع نفسه، ص: 10.

(4) ـ أخذ الخليل بن أحمد وسيبويه مع أكثر النحويين الأقدمين، بنظرية اندثرت بعدهم وصارت بعد غزو المنطق اليوناني خاصة، لا يتفطن إليها إلا الأفذاذ من النحاة، وهي التمييز الحاسم بين النظرة إلى الكلام كخطاب والنظرة إليه كبنية ... للمزيد من التفاصيل، انظر: المرجع السابق، د.عبد الرحمن الحاج صالح، ص: 9 وما بعدها.

(5) ـ الأحزاب، الآية 35.

(6) ـ سيبويه، الكتاب، الجزء الأول، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت، ط(3)، سنة 1983، ص: 74.

وحـذف الفعل سواء أكان للإغراء أم للتحذير أم للتعجب مراعياً ــ في ذلك ــ التخفيف على اللسان ووجـود القرينة التي نجدها في علم المخاطب؛ فالخفة على اللسان تساعد على التبليغ بسهولة ويسر، وعلـم المخاطـب بهذه الخصائص يسهل عليه فهم الكلام الموجه من المتكلم، ثم إنه مرتبط بأحوال التخاطـب مـثل: حـالات الإغراء والتحذير، والتعجب، وغيرها؛ أي إن الخطاب يحدث في مكان وزمان معينين كحدث إعلامي تبليغي بحسب ما تقتضيه أنشطة الحياة اليومية.

يتأسس الخطاب ــ عند سيبويه ــ على عنصرين اثنين متلازمين هما:

المسـند والمسند إليه "وهما ما لا يغني واحد منهما عن الآخر ولا يجد المتكلم منه بدأ"[1]، لأن ذلـك لا يحقـق الفائدة من الكلام، فلا يمكنه الخبر أو الكلام كخطاب هدفه التبليغ؛ إلا إذا تأسس ذلك علـى المبتدأ (المسند إليه)، ولا تتحقق الفائدة، إلا إذا وجد "المبني عليه"[2]، والمقصود بالمبني عليه ــ هـنا ــ هـو الخـبر، وسيبويه "لا يسميه كذلك دائماً، بل هو عنده المبني على المبتدأ، أما كلمة "خبر"، فقد يطلقها على هذا، وعلى الحال أيضاً، بل على كل ماهو مفيد "فيه علم المخاطب"..."[3]

وهكذا فإن الخبر ينقسم إلى:

1 ــ خبر هو جزء من الجملة لا تتم الفائدة دونه.

2 ــ وخبر ليس بجزء من الجملة، ولكنه زيادة في خبر سابق له.

فـالأول خـبر المبتدأ مثل: زيد منطلق، والفعل مثل: خرج زيد، وكل منهما جزء من الجملة، وهـو الأصل في الفائدة، والثاني هو الحال مثل: جاءني زيد راكباً، وذلك لأن الحال خبر في الحقيقة من حيث إنك تثبت بها المعنى لذي الحال، كما تثبته بالخبر للمبتدأ وبالفعل للفاعل[4].

وبهـذا فـإن الخبر ــ عند سيبويه ــ يعني الإعلام الذي يحصله للمخاطب العلاقات الإسنادية بين المسند (المحدث به) والمسند إليه (المحدث عنه) فلا تتعلق بالبناء وإنما ترتبط بالإفادة.

يقول الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح في هذا الشأن: "إن النحو العربي قد أسس على الغرض الـذي مـن أجله خلق اللسان، وهو الإفادة؛ فغرضه لغوي محض، إذ يجعل الاسم والفعل عمادين للحديـث، وهـو ما يجري بين المتكلم والمخاطب، وهو شديد الاهتمام بهذين القطبين للكلام. فالاسم والفعـل لا يطابقـان الاسم والكلمة، كما يفهمها، بل قد يوافق هذان المفهومان المحدث عنه (المسند إلـيه)، والمحدث به (المسند) بشرط أن يعتبر فيهما التصديق والتكذيب؛ أي من حيث صحة الحكم وبطلانـه، والواقـع أن هـذا الاعتـبار منعدم عند سيبويه، ووجوده عند من تلاه يدل على تأثرهم بالمـنطق، ومن جراء ذلك كانت مادة الدراسة النحوية العربية هي الحديث (لا الحكم) من حيث هو

(1) ــ نفسه، ج(1)، ص: 23.

(2) ــ نفسه، ص: 23.

(3) ــ المدرسة الخليلية الحديثة ومشاكل علاج العربية بالحاسوب، د.عبد الرحمن الحاج صالح، بحث مخطوط.

(4) ــ انظر: دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، سلسلة الأنيس، موفم للنشر، الجزائر، 1991، ص: 206 وما بعدها.

تبادل لفظي ذو فائدة (Contenu communicatif) بين قطبين ـ لافظ وسامع ـ وإن اشتبه الأمران على متأخري النحاة، فليس إلا لأنهم تناسوا حقيقة البلاغ اللغوي." [1].

وميزة أخرى تميز بها سيبويه، وهي أنه بنى تفسيره لكثير من الظواهر الخاصة بالتبليغ على المعرفة بقوانين خاصة بالخطاب استقاها من استقرائه الدائم واهتمامه المستمر بكلام العرب وذلك في قوله[2]: "... إذا قلت عبد الله منطلق تبتدئ بالأعرف ثم تذكر الخبر، وذلك قولك: كان زيد حليماً، وكان حليماً زيد، لا عليك أقدمت أو أخرت، إلا أنه على ما وصفتُ لك في قولك ضرب زيداً عبد الله. فإذا قلت: كان زيد فقد ابتدأت بما هو معروف عنده مثله عندك، فإنما ينتظر الخبر، فإذا قلت كان حليماً فإنما ينتظر أن تعرفه صاحب الصفة، فهو مبدوء به في الفعل، وإنْ كان مؤخراً في اللفظ. فإن قلت: كان حليم أو رجل، فقد بدأت بنكرة، ولا يستقيم أن تخبر المخاطَب عن المنكور، وليس هذا بالذي ينزل به المخاطب منزلتك في المعرفة"[3].

إن هذه اللطائف التي أوردها سيبويه، تبين لنا معرفته العميقة بخصائص الكلام عند العرب في مختلف أحواله ومقاماته؛ فمن ذلك الابتداء بما هو معروف، وبناء عليه يأتي ذكر الخبر وإعلام المخاطب، مثل ما يعلم به المتكلم، وعدم استقامة إخبار المخاطب عن المنكور، لأن ذلك لا ينزله منزلة المتكلم في المعرفة، وبالتالي لا تتم الفائدة ويستحيل التبليغ.

وتُظهر لنا القراءة المتأنية للكتاب، أن آراء سيبويه في هذه المسائل تستند إلى معرفة لسانية عميقة، هو ـ في كثيرها ـ مدين لأستاذه الخليل (ت175هـ) وشيوخه الآخرين حتى إنها تشكلت نظرية لسانية تميز ـ من حيث التحليل والتفسير ـ بين ميدانين لغويين هما: اللفظ الدال ومدلولاته، وبين الخطاب الذي هو كيفية استعمال هذا اللفظ، وبين مدلولاته في الإفادة[4].

.2.

وأما الجاحظ (ت 255هـ) فبدأ من مقدمة كتابه: "البيان والتبيين" متحدثاً عن اللسان وأهميته في الإبانة والإفصاح والتبليغ، مؤكداً ـ في ذلك ـ الرغبة والحاجة إليه، وذلك في سياق حديثه عن موسى عليه السلام، حين بعثه الله تعالى إلى فرعون بتبليغ رسالته والإبانة عن حجته والإفصاح عن أدلته فقال عن العقدة التي كانت في لسانه: ﴿واحلُلْ عُقْدَةً من لِساني يَفْقَهُوا قولي﴾[5]، واستنجد بأخيه هارون لأنه كان أفصح منه، مما يبين لنا أهمية الإفصاح عن الغرض وتبليغه إلى الآخرين، فيحصل التفاهم بينهم، وهو تأكيد على ضرورة حضور العنصر اللغوي في تعايش الناس وتعاملهم مع

---

(1) ـ النحو العربي ومنطق أرسطو، د.عبد الرحمن الحاج صالح، ص: 79.
(2) ـ أوردنا هذا النص طويلاً لأهميته وسنورد نصوصاً أخرى لأعلام آخرين للغرض نفسه.
(3) ـ الكتاب، سيبويه، 1/ 47 ـ 48.
(4) ـ انظر: الجملة في كتاب سيبويه، د.عبد الرحمن الحاج صالح، ص: 19.
(5) ـ طه، الآية: 25.

بعضهم، فـ"لم يخلق الله تعالى أحداً يستطيع بلوغ حاجته بنفسه." [1].

من هنا يظهر لنا البعد الاجتماعي للكلام، فالإنسان دون خطاب يبقى حبيس ذاته منعزلاً عن الجماعة، فوظيفة اللغة هي الربط بين أفراد المجتمع، وذلك بالتعبير عن حاجاتهم وأغراضهم المختلفة، وقد ألح الجاحظ على التلازم الموجود بين الحاجة الطارئة إلى اللغة وسرعة تحصيل مواضعاتها؛ بحيث كلما زادت الحاجة إلى اللسان قلصت النفس مسافات الزمن في الاستعداد لقبوله؛ فهناك ارتباط بين اللسان والإنسان، ووجود الإنسان ملازم لتولد حاجاته، ولا يمكن قضاؤها خارج حدود اللسان، فـ"الحاجة إلى اللسان حاجة دائمة وَاكدة ورَاهنة ثابتة"[2]. وهذا يعني أن الحدث الكلامي متلازم في نشأته وممارسته مع مقتضيات الواقع وما تمليه الضرورة، وأن اللغة حدث اجتماعي بالدرجة الأولى.

ويعمق الجاحظ قضية التبليغ بين المتخاطبين تعميقاً هو به رائد في قوله: "والمفهم لك والمتفهم عنك شريكان في الفضل، إلا أن المفهم أفضل من المتفهم، وكذلك المعلم والمتعلم"[3]. فالهدف الذي يرمي إليه المتخاطبان "إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع"[4]. يركز الجاحظ ـ هنا ـ على الهدف من التبليغ وهو الفهم والإفهام، وبأي طريقة تم ذلك، فالمهم أن تحصل الغاية والفائدة من التخاطب، وهذا يتظافر مع ما نقله عن بشر بن المعتمر: "... والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة، وكذلك ليس يتضع بأن يكون من معاني العامة، وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال..." [5].

إن شرف المعنى وقيمته لا تتعلق بصاحبه، من الخاصة هو أم من العامة؛ وإنما تتعلق بصحته وفائدته وما يقدم من منفعة بالنظر إلى ما تقتضيه أحواله؛ فالقضية الأساسية ـ هنا ـ هي الانتفاع بالكلام في الإبانة عن الغرض وتحقيق الحاجة، ولا يتم ذلك إلا بالفهم والإفهام؛ أي التخاطب في المقامات والأحوال المناسبة لذلك.

يزيد الجاحظ القضية توضيحاً فينقل نصاً آخر لبشر هو: "...ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني ويوازي بينها وبين أقدار المستمعين، وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً، ولكل حالة من ذلك مقاماً حتى يقسم أقدار المقامات وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات..."[6].

المتأمل لهذا النص يجده يشمل عناصر العملية التبليغية بين المتكلم والمخاطب وما يترتب على

---

(1) ـ الحيوان، الجاحظ، ج(1)، تحقيق عبد السلام هارون، ط2، دار الجيل، بيروت، 1996، ص: 43.
(2) ـ نفسه، 1/ 44.
(3) ـ البيان والتبيين، الجاحظ، ج1، حققه حسن السندوبي، دار المعارف، تونس 1990، ص: 25.
(4) ـ نفسه، 1/78.
(5) ـ نفسه، 1/127.
(6) ـ نفسه، 1/ 128 ـ 129.

ذلك من تأثير في الخطابات التي يحدثانها، فينبغي للمتكلم:

1 ـ "أن يعرف أقدار المعاني ويوازي بينها وبين أقدار المستمعين، وبين أقدار الحالات"، فعندما يعرف المتكلم قيمة المستمع وقدره ـ لاشك ـ سيعرف ما هي المعاني التي سيبلغه إياها حسبما تقتضي الأحوال.

2 ـ "فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً، ولكل حالة من ذلك مقاماً"، فبناء على معرفة المتكلم بمن يكلم، أي بالسامع يقوم باختيار الكلام المناسب في المكان والزمان والمقام المناسب.

3 ـ وبذلك يكون كلامه في مستويات حسب أقدار المعاني وأقدار المقامات وأقدار المستمعين والحالات التي يكونون فيها، فلكل طبقة اجتماعية مستوى من الخطاب يليق بمقامها، على المتكلم أن يعرفه، لكي يختار الكلام الذي يقتضيه مقام التخاطب "وكلام الناس في طبقات كما الناس أنفسهم في طبقات"[1].

فالكلام مستويات متعددة من حيث استعماله، فما تخاطب به العامة لا تخاطب به الخاصة، وما يقتضيه الخطاب اليومي من خفة وعفوية لا يقتضيه الخطاب المرتل الذي يتميز بالانقباض النفسي والفيزيولوجي[2]، ثم إن "نشاط القائل على قدر فهم المستمع"[3]؛ فإذا كان المستمع ذا ملكة جيدة في الفهم والتحليل فإن ذلك يجعل المتكلم في حالة جيدة لتبليغ خطابه في أحسن الظروف وبكيفية فيها من الحيوية والنشاط ما يضمن حسن الحديث ونفع المؤانسة[4]. والعكس صحيح كذلك؛ فـ"من لم ينشط لحديثك فارفع عنه مؤنة الاستماع منك"[5].

ولم يكتف الجاحظ بالحديث عن التبليغ اللغوي؛ بل نقرأ له آراء بارزة ومهمة جداً عن التبليغ غير اللغوي مستدلاً على حاجة اللغة إلى وسائل تعبيرية أخرى غير لغوية، فقد قال: "فأما الإشارة فباليد وبالرأس وبالعين والحاجب والمنكب إذا تباعد الشخصان وبالثوب وبالسيف"[6]. ويكاد يتطابق قول الجاحظ هذا مع قوله في كتابه الحيوان: "فأما الإشارة فأقرب المفهوم منها: رفع الحواجب وكسر الأجفان ولَيّ الشفاه وتحريك الأعناق وقبض جلدة الوجه، وأبعدها أن تلوي بثوب على مقطع

---

(1) ـ نفسه، ص: 1/ 133.

(2) ـ لم تفت الجاحظ هذه المسألة؛ إذ أشار إلى أن الوحشي من الكلام يفهمه الوحشي من الناس، كما يفهم السوقي رطانة السوقي، وأن من الكلام الجزل والسخيف والمليح والحسن والقبيح والسميج والخفيف والثقيل، وكله عربي. خلافا لما قرره البلاغيون المتأخرون، من أن ما كثر على ألسنة العامة مبتذل يقبح استعماله، وهذا ما أدى إلى حصر العربية في زاوية ضيقة، وجعلها لغة طبقة (نخبة) دون أخرى، ولغة أدب فقط، بالإضافة إلى الاعتقاد السائد بأن الفصاحة ميزة البليغ، والحقيقة أن سيبويه قصد بالفصاحة السلامة من اللحن والعجمة، ومدارها كثرة استعمال العرب، انظر البيان والتبيين، ص: 1/ 133، وانظر: "أثر اللسانيات في النهوض بمستوى مدرسي اللغة العربية"، د.عبد الرحمن الحاج صالح، ص: 30..

(3) ـ البيان والتبيين، الجاحظ، 2/30.

(4) ـ نفسه، 2/ 30.

(5) ـ نفسه، 1/ 99.

(6) ـ نفسه، 1/79.

جبل تراه عين الناظر"(1).

إن الإشارة ـ هنا ـ تعادل الحركة الجسمية؛ فإما أن تكون باليد أو بالرأس أو بالعين أو بالحاجب أو بالمنكب، وهذه كلها إشارات معبرة يمكن أن تكون وسائل تبليغ غير لغوية تستعمل في التخاطب بين الناس حسب مقتضى الحال ومستدعيات الضرورة.

فإذا كان المتخاطبان قريبين من بعضهما كانت الإشارة برفع الحواجب وكسر الأجفان وليّ الشفاه وتحريك الأعناق وقبض جلدة الوجه؛ لأنها تفاصيل دقيقة في الوجه لا تمكن رؤيتها من بُعد. وأما إذا كان المتخاطبان بعيدين عن بعضهما فإن نوعية الإشارة تتغير فتصير بالثوب وبالسيف بحسب الحالات والمقامات الاجتماعية.

إن الإقبال بالوجه له دور مهم في فهم القصد وتبليغ المراد والتفاهم بين الناس، ولا يكفيك الاستماع إلى محدثك؛ إنما يجب أن يكون هناك جمع بين الاستماع والمشاهدة للإحاطة بمعرفة ظروف الكلام ومقاماته، والتمكن من مشاهدة الحال التي تصحب الخطاب كما يمارسه صاحبه.

وقد أشار الجاحظ إلى هذا في قوله: "...كان مطرف بن عبد الرحمن، يقول: لا تقبل بحديثك على من لا يقبل عليك بوجهه، وقال عبد الله بن مسعود: حدث الناس ما حدجوك بأسماعهم ولحظوك بأبصارهم، فإذا رأيت منهم فترة فأمسك..." (2). كما قابل الجاحظ بين الإشارة واللفظ، فأشار إلى أنها "نعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ وتغني عن الخط." (3).

إن الإنسان وهو يتلفظ بالكلام يحدث إشارات ضرورية في التفاهم، ولا يمكن لأي منّا أن يتكلم ولا يحدث حركات أو إشارات معينة مصاحبة لكلامه كوسيلة من وسائل إيضاحه، كما تنوب الإشارة عن اللفظ أحياناً، فيستطيع المتكلم الإبانة عن غرضه والتفاهم مع غيره بوساطتها دون الحاجة إلى لغة فـ"مبلغ الإشارة أبعد من مبلغ الصوت." (4) وهي ـ من جهة أخرى ـ تغني عن الخط فلا يتم التبليغ بالكتابة وإنما يتم بها إن اقتضت الحال ذلك.

إن دور الإشارة يكمن في كونها وسيلة أساسية تمكن المتكلمين من تبليغ أغراضهم والتفاهم فيما بينهم ومعرفة مقاصدهم الدقيقة جداً وعلاقاتهم الحميمة "ولولا الإشارة لم يتفاهم الناسُ معنى خاص الخاص، ولجهلوا هذا الباب البتة"(5)، فلولاها ما تمكنوا من مخاطبة بعضهم ولاستغلقت عليهم أمور عديدة واستحال عليهم هذا النوع من التعبير عن أغراضهم الخاصة جداً بوساطة الإشارة ولا يُستطاع ذلك باللغة في بعض الأحيان.

(1) ـ الحيوان، 48/1.
(2) ـ البيان والتبيين، 99/1.
(3) ـ نفسه، 79/1.
(4) ـ نفسه، 80/1.
(5) ـ نفسه، 78/1.

ومـا يمكـن قولـه عـن الجاحظ أنه نظر إلى ظاهرة التبليغ نظرة ثاقبة وصائبة جداً، وحاول الإحاطة بها من جميع جوانبها، وما تطرق إليه في القرن الثالث الهجري، فيه ما فيه مما توصل إليه الدارسون المحدثون، مما يجعله حدثاً فريداً في تاريخ الثقافة العربية.

.3.

وربـط أبـو نصر الفارابي (ت 339هـ)، إشكالية التبليغ بالتعليم فقسمه قسمين: "تعليم يحصل عنه ملكة، وتعليم يحصل عنه علم." [1].

أمـا القسم الأول؛ أي التعليم الذي يحصل عنه ملكة "فهو إما تعليم باحتذاء، وإما بمخاطبة، أو ما يقوم مقام المخاطبة من إشارة وكتابة"[2]. فالتعليم بالاحتذاء "هو الذي يلتئم بأن يرى المتعلم المعلم بحال ما في فعل أو غيره، فيتشبه به في ذلك الشيء أو يفعل مثل فعله." [3].

نستشـف مـن كـلام الفارابـي تركـيزه على رؤية المتعلم للمعلم وأهميتها في تحصيل العلم والمعـرفة؛ لأنها تبرز حال المعلم وهو يحدث خطاباته ويمارس العملية التعليمية وما في تلك الحال مـن حـيوية ونشاط أو علامات دالة أخرى؛ فالرؤية تمكن المعلم من مشاهدة الإيماءات والحركات المختلفة التي تصاحب الخطابات التي يحدثها المتعلم على التشبه بها محتذياً بمعلمه، وهذا عامل على قـدر كبير من الأهمية في حياتنا التعليمية؛ فإن كان المعلم يتميز بالحيوية والنشاط والكفاءة العلمية، فإن ذلك يظهر في تبليغه لتلميذه وطلابه وتخاطبه معهم والعكس صحيح.

وأمـا القسم الثاني من التعليم الذي تحدث عنه الفارابي فهو: "التعليم الذي يحصل عنه علم فقط، وإنما يكون بالمخاطبة وما جرى مجرى المخاطبة"[4]، ثم يفسر لنا المخاطبة بأنها جملة الأشياء التي تحصل بالفعل في ذهن السامع، وأن وجود هذه الأشياء في ذهنه تكون بإحدى جهتين: إما بالقوة وإما بـالفعل، وهـذا قد أخذه الفارابي عن أرسطو، ويعني بالقوة: قوة السامع على أن يكتب أو يتكلم أو يـتفكر فـي أشـياء متى أراد ذلك، إلا إذا كانت توجد عوائق تمنعه من ذلك أو تجعل الأمور أمامه عسيرة. ويعني بالفعل: ارتسام خيال الشيء في نفس السامع[5]، وهذا يتطلب من المتكلم والسامع أن يكـون بينهما تواطؤ قبل أن يتم تخاطبهما. يقول الفارابي: "ويلزم أن يكون ذلك اللفظ مفهوم المعنى، متواطئاً عليه القائل والسامع جميعاً، قبل هذه المخاطبة." [6].

---

(1) ـ المنطق عند الفارابي، تحقيق وتقديم ماجد فخري، وكتاب البرهان وشرائط اليقين مع تعليق ابن باجة على البرهان، ص: 78 ـ 79.

(2) ـ نفسه، 78.

(3) ـ الألفاظ المستعملة في المنطق، الفارابي، حققه وعلق عليه محسن مهدي، ط(2)، دار المشرق، بيروت، ص: 86.

(4) ـ المنطق عند الفارابي، 78.

(5) ـ نفسه، 78 ـ 79.

(6) ـ نفسه، 82.

يلفت الفارابي ــ بهذا ــ انتباهنا إلى مكون أساسي في عملية التخاطب وهو المواضعة[1]، بين المتكلم والسامع، فإذا لم تكن مواضعة بينهما، فإن المخاطبة لا تتم هي كذلك، مما يؤكد على ملازمة المواضعة للحدث اللساني بما يضمن الاشتراك والتفاعل بين المتكلم والمخاطب بتساويهما "في مقدار ما عرف من الصناعة وفي كيفية فهمها." [2]. فلا يمكن أن يحصل من الجاهل بالمواضعة اللغوية خطاب يستجيب لنواميسها، ويتشكل بأشكال أبنيتها، ثم يؤكد الفارابي على أن أحوال التخاطب تكون بحسب أحوال الألسنة وأحوال الأمم "ففي لسان كل أمة أحوال تخصه"[3]، وبهذا الطرح العميق يتضح التصور الشامل لظواهر التبليغ عند الفارابي، إذ لم يقتصر فيها على لسان معين.

- 4 -

وأما ابن جني (ت. 392هـ)، في القرن الرابع الهجري، فقد انطلق من خلال تحديده للغة بأنها أصول يعبر بها كل قوم عن أغراضهم[4]، مؤكداً ــ بذلك ــ مبدأ الحاجة إلى التخاطب والإبانة عن الغرض ومعرفة الأحوال ومصاير الأمور. ونشير إلى أن ابن جني قد استعمل كلمة "لغة" بمعنى "لسان" كوضع تشترك في استعماله الجماعة في مقابل الكلام، وهو ما يحدثه المتكلم من تأدية فردية للسان[5]، ثم فرق ابن جني بين الكلام والقول معتبراً الكلام نشاطاً تبليغياً يحقق الإفادة، فهو "ماكان تاماً غير ناقص ومفهوماً غير مستبهم... فلهذا سموا ما كان من الألفاظ تاماً مفيداً، كلاماً." [6].

إن الكلام عند ابن جني "مختص بالجمل التوام"[7]، والجملة الواحدة قد لا تفيد المخاطب ــ وحدها ــ في فهم المعنى، وإنما هي في حاجة إلى وحدات تبليغية أخرى تتعاضد معها وتتعاون في تبليغ المراد كاملاً إلى المخاطب[8].

(1) ــ تشكل المواضعة نظرية محورية في التراث اللساني العربي، فهي تعد محركاً أساسياً للغة، والنشاط الدلالي للغة ينطلق أصلاً من المواضعة، وهي كل لا يتجزأ في الحدث اللساني وارتباطها بنوايا ومقاصد المتكلمين أدى إلى وصف اللغة بكونها عقداً اجتماعياً بين أفراد المجموعة اللسانية الواحدة، وبها يمكن أن تكون المواضعة بحثاً مستقلاً بنفسه. انظر: التفكير اللساني في الحضارة العربية، د.عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، ط(1)، 1981، ص: 154.

(2) ــ المنطق عند الفارابي، ص: 94.

(3) ــ نقلاً عن مدخل إلى علم اللسان الحديث، د.عبد الرحمن الحاج صالح، المجلد 1، عدد 2، ص: 54.

(4) ــ الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي بيروت، ج(1)، ص: 33. ونشير إلى أن هذا التعريف الذي أورده ابن جني نجده عند الغربيين دون زيادة، فاللغة ــ عندهم ــ أصوات وأداة للتعبير وتتعلق بجماعة أو قوم وذات أغراض معينة.

(5) ــ انظر: مدخل إلى علم اللسان الحديث، د.عبد الرحمن الحاج صالح، المجلد1، العدد 1، سنة 1971، ص: 29. وما بعدها، والمجلد 2، العدد 1، 1972، ص: 43، هامش 81 و 82.

(6) ــ الخصائص، ابن جني، 41/1.

(7) ــ نفسه، 26/1 ــ 27.

(8) ــ إن هذا الرأي الذي أشار إليه ابن جني نجده في الدراسات الحديثة المتعلقة بالخطاب، فهي تتجاوز الجملة إلى الحديث Enoncé والخطاب Discours والنص Texte فكلها وحدات تبليغية أكثر من الجملة.

إن من يقرأ كتاب "الخصائص"[1] يجد ابن جني قد افتتحه بخمسة فصول خصصها للفصل بين "الكلام والقول"، و"القول على اللغة"، و"القول على النحو" و"القول على الإعراب" و"القول على البناء"، وهذا يظهر لنا ما تميز به ابن جني في تحديد المفاهيم المختلفة التي يتناولها بالدرس والنظر.

وإذا كان الفارابي ــ كما سبقت الإشارة ــ قد أشار إلى المواضعة اللغوية بين المشتركين في الخطاب، فإن ابن جني قد ربط ذلك بالإشارة وما لها من تأثير في تبليغ المعنى وتحقيق المفاهمة بين المتخاطبين في جانب اللغة، فاللغة "لابد لأولها من أن يكون متواضعاً عليه بالمشاهدة والإيماء؛ أي أن المواضعة لابد معها من إيماء وإشارة بالجارحة نحو المومأ إليه والمشار نحوه"[2]. فهناك مستويان مترابطان هما:

مستوى اللغة ومستوى الإشارة، فكلاهما في حاجة إلى الآخر في عملية التبليغ، وكلاهما ظاهرة اجتماعية إن صح التعبير. ولم ينس ابن جني أن يشير إلى ما يتركه المتكلم في نفسية المخاطب من تأثير، فإذا شعر بالحاجة إلى مخاطبة صاحبه في أمر ما، أو أراد أن يصور له قضية من القضايا بدقة وبتفاصيل كثيرة، لجأ إلى استعطافه ومحاولة استمالته والتأثير عليه نفسياً، ليقبل عليه بوجهه، فإذا فعل ذلك اندفع يحدثه آمراً أو ناهياً، أو غير ذلك، ومن هنا يظهر لنا إلحاح ابن جني على أهمية الإقبال بالوجه في التبليغ، وقد رأينا ذلك عند الجاحظ أيضاً.

ثم يقارن ابن جني بين ما تسمعه الأذن من الخطاب وما تبصره العين من الأحوال التي يتعلق بها الخطاب، فيقول: "فلو كان استماع الأذن مغنياً عن مقابلة العين، مجزئاً عنه لما تكلف القائل ولا كلف صاحبه الإقبال عليه والإصغاء إليه"[3]. نلاحظ أنه قد وازن بين الاستماع والرؤية؛ فالسمع ــ في نظره ــ غير كاف لفهم الكلام إذا لم يصحبه رؤية الملامح والإيماءات والإشارات، فتزيد في إيضاحه وتساعد على فهمه كما ينبغي؛ فابن جني ــ هنا ــ يعتبر بمشاهدة الوجوه ويجعلها دليلاً على مافي النفوس[4].

إن رؤية الشخص وهو يتكلم مهمة جداً في العملية التبليغية لكونها تمكننا من مشاهدة حال الخطاب كما هي، "وعلى ذلك قالوا: رب إشارة أبلغ من عبارة... وقال لي بعض مشايخنا رحمه الله أنا لا أحسن أن أكلم إنساناً في الظلمة..."[5]. ونتأمل ما لعبارة "أنا لا أحسن أن أكلم إنساناً في الظلمة" من أهمية بالغة في التخاطب؛ فعندما نكون بصدد الكلام مع إنسان لا نراه يكون تخاطبنا معه

---

(1) ــ يعد كتاب "الخصائص" تصنيفاً فريداً في علوم اللسان الغربي، نظراً للمسائل العميقة التي طرحها على بساط البحث والنظر، ولذلك بيّن ابن جني ما تميز به كتابه قائلاً: "ليس غرضنا فيه الرفع والنصب والجر والجزم، لأن هذا أمر قد فرغ منه في أكثر الكتب المصنفة فيه، وإنما هذا كتاب مبني على إثارة معادن المعاني، وتقرير حال الأوضاع والمبادئ". انظر الخصائص، ص: 1/ 32.

(2) ــ الخصائص، 1/31.

(3) ــ المرجع نفسه، 1/247.

(4) ــ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(5) ــ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

غـير كاف لكوننا لا نرى حاله وما يصحب كلامه من تفاصيل يظهرها الوجه، ومن انفعالات تبديها الملامح[1].

ونـورد نصـاً آخر لابن جني ــ على الرغم من طوله ــ وذلك نظراً لأهميته في هذه المسألة يقـول: "فليـت شـعري، إذا شاهد أبو عمرو، وابن أبي إسحق، ويونس، وعيسى بن عمر، والخليل وسـيبويه، وأبو الحسن، وأبو زيد، وخلف الأحمر، والأصمعي، ومن في الطبقة والوقت من علماء البلديـن، وجـوه العـرب فيما تتعاطاه من كلامها وتقصد له من أغراضها ألا تستفيد بتلك المشاهدة وذلـك الحضـور ما لا تؤديه الحكايات ولا تضبطه الروايات فتضطر إلى قصود العرب وغوامض مافي أنفسهم، حتى لو حلف منهم حالف على غرض دلته عليه إشارة لا عبارة"[2].

فبتأملـنا لهـذا النص نجد ابن جني قد أورد جملة من الأعلام المشهورين الذين اشتغلوا بجمع اللغـة العربـية ودراسـتها، وتمـنى لو شاهدوا وجوه العرب فيما تتعاطاه من كلامها وتقصده من أغراضـها، فـتلك المشاهدة تؤدي من الفائدة ما لا تؤديه الحكايات الطويلة التي تكون بها زيادة أو نقصان أو يكون بها تضليل للمخاطب.

إن المشـاهدة تمكـن مـن رؤيـة حال الخطاب في لحظة حدوثه بمختلف ظروفه وما به من تفاصيل، وحتى إذا أراد أحد المتحدثين إخفاء غرض من الأغراض عن صاحبه دلته عليه إشارة من الإشارات التي يحدثها وهو يتكلم.

وبهذا فإن الإشارة تجعل من المتكلم والمخاطب "شاهد حال"[3]، ولا حيلة ولا مغالطة إذا حضر الشـاهد شاهد الحسّ وأعظم به من شاهد[4]، فمن اللغة مع ما يصاحبها من إشارات وملامح تبديها الوجـوه يـتحقق لنا "محصول الحديث"[5]، وتجدر الملاحظة ــ مرة أخرى ــ إلى أن ما تناوله ابن جنـي ــ هـنا ــ يمثل قضية منهجية في غاية الدقة والإحكام تستثمرها الدراسات الحديثة في إطار الـبحوث الميدانـية التي تعتمد النزول إلى الميدان ومشاهدة عينة البحث موضوع الدراسة، لأن ذلك يـؤدي إلى الفهم الدقيق وضبط النتائج، ولعل فهم النحاة الأولين لكلام العرب كان ربما لا يصح لولا مشاهدتهم المباشرة لأحوال خطاباتهم.

.5.

أمـا ابـن فارس (ت 395 هـ)، فقد بنى الخطاب على الفهم والإفهام؛ فالإفهام وظيفة يقوم بها

---

(1) ــ وهو ما نلاحظه في الكثير من الأحاديث الهاتفية مثلاً، حيث يكون مداها محدوداً قد لا يتعدى الإخبار ــ في غالب الأحيان ــ عن أمر ما، وقد يقول أحد المتحدثين للآخر: إن المسألة لا يمكن الكلام عليها في الهاتف، بل علينا أن نتلاقى، لأن اللقاء يوفر الظرف المناسب للتخاطب، ويمكّن من رؤية الحال التي يتم فيها الحديث، وكذلك خوفاً من استراق السمع خفيةً.

(2) ــ الخصائص، 248/1.

(3) ــ المرجع نفسه، 19/1.

(4) ــ انظر: النحو العربي ومنطق أرسطو، د.عبد الرحمن الحاج صالح، ص: 84.

(5) ــ الخصائص، 110/1.

القائل والفهم وظيفة يقوم بها السامع[1]، مؤكداً ما رأيناه عند الجاحظ، بخصوص المسألة نفسها، لكن ابن فارس ربطها بوجهين أحدهما: الإعراب، وثانيهما: التصريف. فبالإعراب تميز المعاني وتعرف أغــراض المتكلميــن انطلاقاً من الحركات الإعرابية فلو قال قائل: "ما أحسن زيد، غير معرب، أو ضرب عمرو زيد غير معرب، لم يوقف على مراد.".[2].

إن الإعراب إبانة عن المعاني المرادة، ولذلك فهو ضروري لتبليغ المقصود وإفهام الآخرين في إطــار نظــام لغوي خاص؛ حيث يجوز التقديم والتأخير واستعمال صيغة مقام صيغة أخرى. وكذا الشــأن للتصــريف "فــإن مــن فاته علمه فاته المعظم"[3]. وبه يتم الإفصاح وتتضح المعاني وتفهم الأغراض "لأنّا نقول: وجد وهي كلمة مبهمة، فإذا صرفنا أفصحت فقلنا في المال وَجْداً، وفي الضالة وِجْداناً، وفي الغضب مَوْجِدة، وفي الحزن وَجْداً"[4]، وهذا بالنسبة للذي يعرف الإعراب والتصريف. فأما من لا يعرفهما فيمكن إفهامه بوجوه يطول ذكرها من إشارة وغير ذلك.

إن أهمــية الإعــراب لا تعنــي الذهــاب به إلى مسائل عويصة ومعقدة، تكلف ما يُغرب على الســامعين ويعايــي بــه الحاضــرين[5]. ويؤدي إلى التعسف في التخطئة، فيصير كل من لا يظهر الإعــراب فــي كلامــه على خطأ، وقد أدى هذا إلى اعتبار المأنوس من كلام العرب غير فصيح، وحصــر العربــية في مستوى التحرير فقط، بل حتى مستوى التحرير تكاثرت فيه الأخطاء، وصار اللحن فيه كثيراً[6].

إنمــا العرب تجتاز الإعراب اجتيازاً[7]، وترفرف عليه ولا نتفيهق فيه[8] وتشامُه ولا تحققه[9]، ولهذا لا يمكن الاقتصار على الجانب النحوي والتصريفي فقط، بل لابد من ممارسة الكلام في إطاره الطبيعــي الشــفاهي والمكــتوب، والتخاطب الحقيقي في حالة الاتصال وتبليغ الأغراض وبالامتثال لمقتضى الحال[10].

---

(1) ـــ الصــاحبي في فقه اللغة وسنن العربية في كلامها، ابن فارس، حققه وقدم له مصطفى شويمي، المكتبة اللغوية العربية، 1964، ص: 190.

(2) ـــ المرجع نفسه، ص: 190.

(3) ـــ المرجع نفسه، ص: 191.

(4) ـــ المرجع نفسه، ص: 191.

(5) ـــ انظر: دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، سلسلة الأنيس، موفم للنشر، الجزائر، ص: 43.

(6) ـــ مثلاً: الطفل العربي في المدرسة أو الثانوية وحتى الطالب في الجامعة وبعض من المعلمين لا يعرفون أن النطق بالحركة والتنوين في الكلمة المسكوت عليها شيء غريب في العربية، وذلك لأن الوقف من قبيل المشافهة وهو حذف للإعراب والتنوين فكأنه مَسٌّ بالعربية التي تتمايز عن العامية بالإعراب والتنوين.

(7) ـــ نقلها عبد الله بن سوار عن أبيه.

(8) ـــ نقلها عيسى بن عمر عن ابن اسحق.

(9) ـــ تحدث بها يونس، للمزيد انظر، المرجع السابق، د.عبد الرحمن الحاج صالح، ص: 13.

(10) ـــ انظــر: الأسس العلمية لتطوير تدريس اللغة العربية، د.عبد الرحمن الحاج صالح، ندوة اتحاد الجامعات العربية لتدريس اللغة العربية، جامعة الجزائر، سنة 1984، ص: 12.

وأعطـــى ابن فارس ــ من جهة أخرى ــ أهمية للوظيفة الإعلامية التي يؤديها الكلام وذلك في قوله: "أما أهل اللغة فلا يقولون في الخبر أكثر من أنه إعلام تقول أخبرته أُخبره والخبر هو العلم... وهو إفادة المخاطب"[(1)]. فوظيفة الخبر إعلامية هدفها إفادة المخاطب بمحتويات الخبر، وهذا قد أشار إليه سيبويه كما رأينا في بداية الموضوع.

.6.

وأثـــار أبو حيان التوحيدي (ت 414 هـ)، هو أيضاً حال الخطاب وقراءتها وأهمية العلاقات الـــرابطة بين المتكلم والمخاطب والخطاب والظروف المختلفة (المرئية والمسموعة) المحيطة بذلك؛ وعلـــيه فالشـــرح للحـــال مهم جداً، لأنه يمكن المتخاطبين من غاية الخطاب، والظفر بالمراد حسب مقتضـــيات الأعـــراف والعوائد، نلمس ذلك في قوله: "والشرح للحال أبلغ إلى الغاية وأظفر بالمراد وأجرى على العادة"[(2)].

ثم فرق أبو حيان بين أنفس العلماء وأنفس المتعلمين، فنفس العالم عالم بالفعل ومعرفته بأسرار اللغـــة معـــرفة علمـــية خالصة، وهي غير ملكته اللغوية التي اكتسبها مثل بقية الناس في اللغة التي يحكمهـــا، وليست هذه المعرفة من قبيل الأفعال المحكمة التي بها يسلم الكلام من الخطأ واللحن؛ بل هـــي من قبيل المعرفة النظرية البحتة[(3)]. وعلى هذا، فإن تبليغه لأغراضه في خطاباته يتأسس على هذه المعرفة فتنعكس عليه وتسمه بسماتها وتساهم في بنائه وتشكيل معانيه.

أمـــا أنفـــس المتعلمين فعالمةٌ بالقوة؛ لأنها لا تمتلك المعرفة النظرية البحتة للغة، وإنما لها قدرة كامنة تساعدها على اكتساب الأوضاع التبليغية المناسبة من دراية "بعلة إهمال ما أهمل واستعمال ما اســـتعمل"[(4)]. وإنما هي ملامسة لجوهر اللغة ومواصفاتها بالفطرة وحسن الطبع وقوة النفس ولطف الحس، تجد بالقوة ملا تعرفه بالصنعة[(5)].

وفـــرق أبو حيان ــ كذلك ــ بين الإفضاء بالقلم والإفضاء باللسان؛ فالقلم عنده أطول عناناً من اللســـان وإفضـــاء اللسان أحرج من إفضاء القلم، والغرض كله الإفادة[(6)]. فالإفضاء بالقلم مكتوب لا تصـــحبه مشاهدة الحال، ولكنه أكثر اتساعاً وأرحب مجالاً وأطول عناناً للقول، يجعل المتكلم يفضي بـــذات نفســـه دون حرج كثير، أما إفضاء اللسان فأحرج من إفضاء القلم، لأن مشاهدة الحال تكون مصـــاحبة له ويكون ذلك الإفضاء مواجهة بينه وبين من يفضي إليه، وقد تبدو علامات ذلك الحرج علـــى الوجـــوه والملامـــح، وتؤثر في التخاطب، وإذا كانت المشافهة تمثل استثماراً في التعبير عن

(1) ــ الصاحبي في فقه اللغة وسنن العربية في كلامها، ابن فارس، ص: 179.

(2) ــ الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، ج1، سلسلة الأنيس، موفم للنشر الجزائر، 1989، ص: 30 ــ 31.

(3) ــ انظر: أثر اللسانيات.... د.عبد الرحمن الحاج صالح، مذكور سابقاً، ص: 21.

(4) ــ ابن جني، الخصائص، ص: 1/ 77.

(5) ــ نفسه، ج3، 256.

(6) ــ الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، 1/ 256.

النشاطات المختلفة للحياة اليومية فإن الكتابة تعد المظهر الثاني للغة بعد المظهر الصوتي، وهي محاولة للتعبير عن اللغة في واقعها الصوتي ومحاولة لنقل الترجمة الصوتية السمعية إلى ظاهرة كتابية مرئية تمكن قراءتها.

وإذا كانت المشافهة مقصورة على القريب الحاضر ــ في أغلبها ــ فإن الكتابة مطلقة في الشاهد والغائب، تتيح مجالاً أوسع للإعداد الذهني، وفرصة أكثر للتفكير من الكلام المنطوق الشفوي.

.7.

وانطلق عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) من أغراض المتكلم وأحوال الخطاب، وما يترتب على ذلك من كلام يتميز بخواص تركيبية وموضعية ــ بالنسبة للألفاظ ــ تتلاءم مع المقامات التي تقال فيها، فنفذ إلى صميم الظاهرة التبليغية من خلال نظريته في النظم[1] وهي توخي معاني النحو وأحكامه وفروقه ووجوهه والعمل بقوانينه وأصوله[2]، وهو أن "ترتب المعاني أولا في نفسك، ثم تحذو على ترتيبها الألفاظ في نطقك"[3]، ولعل أوفى العبارات وأهمها عن النظم هي[4]: "واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت، فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها، وذلك أنّا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك، زيد منطلق، زيد ينطلق، وينطلق زيد، ومنطلق زيد، وزيد المنطلق والمنطلق زيد، وزيد هو المنطلق، وزيد هو منطلق. وفي الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها في قولك: إن تخرجْ أخرجْ، وإن خرجتَ خرجتُ، وإن تخرج فأنا خارج، وأنا خارج إن خرجتَ، وأنا إن خرجتَ خارج. وفي الحال إلى الوجوه التي تراها في قولك: جاءني زيد مسرعاً، وجاءني يسرع، وجاءني وهو مسرع أو هو يسرع، وجاءني قد أسرع، وجاءني وقد أسرع. فيعرف لكل من ذلك موضعه ويجيء به حيث ينبغي له. وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى، فيضع كلاً من ذلك في خاص معناه نحو: أن يجيء بـ"ما"

---

(1) ــ لئن ارتبط اسم عبد القاهر بنظرية النظم، إن جذورها تعود إلى أصول بعيدة في الفكر العربي، وعلى الأخص في التراث اللغوي والبلاغي، ولاسيما ما يتعلق بإعجاز النص القرآني، فقد وردت كلمة "النظم" عند الكثير من الدارسين العرب القدماء قبل عبد القاهر منهم: بشر بن المعتمر (ت. 120 هـ). والعتابي (ت 213هـ)، والجاحظ (ت. 255 هـ)، وابن قتيبة (ت. 276 هـ)، وأبو بكر الصولي (ت. 335 هـ)، والرماني (ت. 386 هـ)، والخطابي (ت. 388 هـ)، والباقلاني (ت. 403 هـ)، وبخاصة القاضي عبد الجبار أبو الحسن (ت. 415 هـ).

(2) ــ انظر: دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص: 403.

(3) ــ المرجع نفسه، ص: 405.

(4) ــ أوردنا هذا النص طويلاً لأنه بدا لنا من قراءتنا لدلائل الإعجاز، أن عبد القاهر قد لخص فيه مختلف القضايا المتعلقة بالنظم، ثم راح يفرد لكل قضية أبواباً وفصولاً، ويحللها مستشهداً بالشعر والقرآن الكريم، وكلام العرب، أي أن هذا النص في دلائل الإعجاز، "نص مفتوح" إن جاز القول.

في نفي الحال، وبـ"لا" إذا أراد نفي الاستقبال، وبـ"إن" فيما يترجح بين أن يكون وأن لا يكون، وبـ"إذا" فيما علم أنه كائن. وينظر في الجمل التي ترد فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع الواو من موضع الفاء ، وموضع الفاء من موضع "ثم" وموضع "أو" من موضع "أم" وموضع "لكن" من موضع "بل" ويتصرف في التعريف والتنكير والتقديم والتأخير في الكلام كله، وفي الحذف والتكرار والإضمار والإظهار فيضع كلاً من ذلك مكانه ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له."[1].

نلاحظ في هذا النص ثلاثة مصطلحات أساسية هي: الوجوه والفروق "والموضع"، تدل هذه المصطلحات على أن اللغة لها إمكانات متعددة للتبليغ مع مراعاة الفروق في المعنى بين إمكانية وأخرى، وهو أمر لا يتأتى إلا للخبير بأسرار اللغة، فيستطيع معرفة هذه الأسرار وظروفها ويضعها موضعها الحقيقي.

وبناء على هذا راح عبد القاهر يبين لنا طرائق الخطاب التبليغي، أي التبليغ المثير الفعال من خلال المعرفة بخصائص اللغة في الإسناد وفي الوجوه والفروق والموضع وما يصحبها من خصوصيات في المعنى توافق المقام الذي يقتضيه المقال، وما يترتب على ذلك من دلائل، فقد أدرك عبد القاهر أن نظرة النحاة إلى العلاقات الإسنادية لا تفي بالغرض، وأحياناً تؤدي إلى غير الصواب، فمن ذلك تقسيم العبارة إلى قسمين: المسند والمسند إليه، أو الفعل والفاعل، أو المبتدأ والخبر وما زاد على هذين الركنين فهو فضلة أو زيادة يمكننا فصله عن الجملة[2]، ومن ثم راح يبين لنا أهمية هذه العلاقات في المعنى، فكل عنصر من عناصر الإسناد له دور في التعبير عن الغرض، فالمسند[3] إما أن يكون اسماً أو فعلاً، وقد يكون نكرة أو معرفة وربما يأتي متقدماً أو متأخراً وأحياناً يفصل بين المسند والمسند إليه بضمير الفصل، ولكل من ذلك معنى يختلف عن الآخر، والشرط له صوره المتعددة، وكذا الشأن للحال؛ فقد يكون مفرداً أو جملة اسمية أو فعلية مقروناً بالواو أو بـ"قد" أو بهما، ولكل موضعه من حيث ينبغي له، والحروف لكل منها معناه الخاص الذي يتميز به عن غيره، فـ"ما" و"لا" كلاهما للنفي، ولكن "ما" للحال و"لا" لنفي الاستقبال، والفصل والوصل له أهميته الكبيرة ويعتمد على فهم العلاقات النحوية ووظائفها في الخطاب وهو من أسرار البلاغة ومما لا يتأتى الصواب فيه إلا الإعراب الخلص.

إن عبد القاهر لا يقف عند حدود الحكم بالصحة والفساد، ولذلك تجاوز الوظيفة الإعرابية إلى وظيفة المعنى، لأن العلم بالإعراب مشترك بين العرب كلهم، وليس هو مما يستنبط بالفكر ويستعان

---

(1) ـ دلائل الإعجاز، ص: 94 ـ 95.

(2) ـ انظر: نظرية اللغة و الجمال في النقد العربي، دار الحوار، سورية، سنة 1983، ص: 120 وما بعدها.

(3) ـ يعني عبد القاهر بالمسند "الخبر" ويتجاوز به خبر المبتدأ المتعارف عليه إلى إعلام السامع بالمقاصد المختلفة، وجملة الأمر أن الخبر وجميع الكلام معان ينشئها الإنسان في نفسه، وتوصف بأنها مقاصد وأغراض، وقد سبق أن رأينا مثل هذه النظرة مع سيبويه وكذلك ابن فارس، انظر دلائل الإعجاز، ص: 460 وما بعدها.

عليه بالروية[1]، أما وظيفة المعنى فتختلف تبعاً للسياق اللغوي الذي توجد فيه، ولظروف الخطاب التي تحيط بها، ولذلك تحتاج إلى حدة الذهن وقوة الخاطر.

- رأي عبد القاهر في اللفظة:

تبدو لنا نظرة عبد القاهر في اللفظة من خلال قوله: "وهل تجد أحداً يقول: هذه اللفظة فصيحة، إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملاءمة معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها"[2]. نستشف من قول عبد القاهر، رداً صريحاً على الذين يهتمون باللفظة ويعدونها مكمن الفصاحة[3] وهي لا تكمن في اللفظة منفردة، وإنما في تشابك علاقاتها ومعانيها مع معاني جاراتها.

إن اللفظة منفردة لها معنى محدود وأفق ضيق، لا يتعدى المعجم، أما إذا كانت مع أخواتها في سياقاتها اللغوية اللازمة وبحسب مواضعها فلها إمكانات متعددة للتعبير عن المعاني، تؤدي إلى فسحة القول واتساع النص، ولذلك ينبغي النظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف وقبل أن تصير إلى الصورة التي يكون بها الكلم إخباراً وأمراً ونهياً واستخباراً وتعجباً[4]، ليتم ـ بعد ذلك ـ اختيار الكلمة المناسبة بحسب الموضع الذي يقتضيه المقام، فـ"لا يكون لإحدى العبارتين مزية على الأخرى حتى يكون لها في المعنى تأثير "لا يكون لصاحبتها"[5].

واللفظة تكون في غاية الفصاحة في موضع، ولكنها لا تكون كذلك في مواضع أخرى تبعاً للأغراض التي يوضع لها الكلام، وعليه فإن الفضل والمزية يكونان بحسب الموضع وبحسب المعنى الذي تريد و الغرض الذي تؤم[6].

وجملة الحديث أنه لا يمكن أن يتعلق الفكر بمعاني الألفاظ منفردة ومجردة من معاني النحو، ومن ثم فإن "النظم هو توخي معاني النحو في معاني الكلام، وأن توخيها في متون الألفاظ محال"[7].

---

(1) ـ المرجع نفسه، ص: 358.

ـ إن ما أشار إليه عبد القاهر نلاحظه بوضوح في حياتنا العلمية والعملية، حيث نجد أناساً كثيرين يعرفون قواعد النحو والصرف بحذافيرها، ولكن تستعصي عليهم المسائل المتعلقة بالتحليل؛ لأنها تتطلب إعمال الفكر والروية، وهذا ـ في الحقيقة ـ نتيجة مناهجنا التعليمية التي لم تهتم بمعاني النحو ودقائقها وأسرارها بقدر ما اهتمت بتحفيظ القواعد النحوية تحفيظاً صماً، والتركيز على الإعراب، فنجد المتعلم يعرف القاعدة عن ظهر قلب ولكن يخطئ كثيراً في الكتابة فضلاً عن الممارسة للحديث.

(2) ـ دلائل الإعجاز، ص: 58.

(3) ـ يعد "دلائل الإعجاز" رداً شديداً من عبد القاهر على الذين رأوا الفصاحة كامنة في اللفظة، فقد قال: واعلم أن الذي هو آفة هؤلاء الذين لهجوا بالأباطيل في أمر اللفظ، أنهم قوم أسلموا أنفسهم إلى التخيل، وألقوا مقادتهم إلى الأوهام، حتى عدلت بهم عن الصواب كل معدل، ودخلت بهم من فحش الغلط في كل مدخل، وتعسفت بهم في كل مجهل، وجعلتهم يرتكبون في نصرة رأيهم الفاسد القول بكل محال، ويقتحمون في كل جهالة... ومن أفضت به الحال إلى هذه الشناعات، ثم لم يرتدع ولم يتبين أنه على خطأ، فليس إلا تركه والإعراض عنه... انظر دلائل الإعجاز، ص: 337 ـ 377.

(4) ـ المرجع نفسه، ص: 57.

(5) ـ المرجع نفسه، ص: 246.

(6) ـ المرجع نفسه، ص: 99.

(7) ـ المرجع نفسه، ص:229.

ومما ينبغي أن نعلمه أن عبد القاهر لا يلغي اللفظة تماماً، ولا يقدم أهميتها في تعلق الفكر بها، وإنما يعني أن لا يكون ذلك فيها مجردة عن معاني النحو ومنطوقاً بها على وجه لا يتأتى معه تقدير معانـــي الـــنحو[1]. وإنما دلالة اللفظ لها أهميتها في التعبير عن الأغراض، وتبليغ المقاصد بتظافرها مع دلالة الحال ودلالة المعنى، فلا مزية لها في ذاتها إلا بارتباطها معهما، فالخطاب يحتاج في معناه إلـــى دلالـــة الحـــال دائمـــا ودلالة المعنى في ظروف خاصة. فدلالة اللفظ: هي التي يقتضيها اللفظ بالوضع ويصل المتكلم منها إلى الغرض باللفظ وحده؛ أي أنها تتعلق بالحقيقة لا بالمجاز.

ودلالـــة المعـــنى: هـــي التـــي لا تـــتم باللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضـــوعه فـــي اللغـــة، ثـــم تتولد عن ذلك دلالة ثانية تصل منها إلى الغرض بالكناية والاستعارة والتمثيل، أي أنها تتعلق بالمجاز لا بالحقيقة، والمجاز أبلغ من الحقيقة، وهذه الدلالة هي التي يسميها عبد القاهر "معنى المعنى". ودلالة الحال: هي التي يقتضيها حال الخطاب.

وأوفـــى العبارات التي تدلنا على هذه الدلالات عند عبد القاهر هي: "وإذ قد عرفت هذه الجملة فههنا عبارة مختصرة وهي أن تقول: المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى: المفهوم من ظاهر اللفظ والـــذي تصـــل إليه بغير واسطة وبمعنى المعنى: أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر"[2].

وأشـــار عـــبد القاهـــر كذلك إلى المعاني القائمة في النفس ـــ أو بتعبير آخر ـــ خوالج المتكلم النفسية هي التي توجه خطاباته الوجهة المناسبة، وتتحكم فيها وتكيفها بأن تجعلها مناسبة لما تقتضيه الأحـــوال والمقامـــات وتمكن المخاطب من التفطن لخواص تراكيبها ومواضع كلمها وذلك "أن الكلم تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس"[3].

نفهـــم من هذا أن الألفاظ تتبع المعاني في مواقعها، و"إذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس وجـــب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق"[4]. وعلى هذا فإن الفائدة من الكلام تحدث من بعـــد التألـــيف لا من اللفظة منفردة دون أن ينظر إلى حالها مع غيرها، وإنما من المعاني الحاصلة مـــن مجموع الكلام التي هي أدلة على الأغراض، فإذا كانت المعاني قوية استوجبت استعمال ألفاظ قويـــة مصـــداقاً لقـــول ابـــن جني: "إن قوة المعنى تتطلب قوة اللفظ"[5]، وبناء عليه، فإن الأساليب الرصينة تستدعي ـــ هي الأخرى ـــ ملامسة المعاني العظيمة.

ومحصول الحديث أن عبد القادر قد استطاع أن يسبر أغوار الظاهرة التبليغية باهتمامه الواضح بـــأحوال الحديث، وتفكيكه لحدث التخاطب إلى مختلف مكوناته، وبناء على هذا يمكننا أن نذهب إلى

(1) ـــ المرجع نفسه، ص: 369.
(2) ـــ المرجع نفسه، ص: 251.
(3) ـــ المرجع نفسه، ص: 70.
(4) ـــ المرجع نفسه، ص: 68.
(5) ـــ الخصائص، ابن جني، ص: 3/ 264.

أن نظرية النظم هي ـ في الحقيقة ـ نظرية في الخطاب، وأن دلائل الإعجاز كتاب في تحليل الخطاب وظواهر التبليغ اللغوي إن صح التعبير، وأن الخطاب نشاط تبليغي يتأسس على النظم في مقابل الوضع والنظام اللغوي في ذاته، تتكشف وراءه أبعاد وتتفتح آفاق وتكمن رؤى وإيحاءات تتعلق بإعجاز القرآن الكريم الذي هو خطاب قوامه المجاز[1].

ـ 8 ـ

وإذا كان عبد القاهر الجرجاني قد استنبت مفاهيم البلاغة في حقول النحو باعتباره يؤلف مادة خصبة لفهم مشكلة المعنى في تحليل النصوص، فإن أبا يعقوب السكاكي (ت 626هـ)، قد أقام دراسته انطلاقاً من العلاقة بين المتكلم والمخاطب في مختلف حالاتها وتغيراتها وظروفها، وكذا مقاصد المتكلم ونيّاته من وراء استعمالاته للغة، فحق الخطاب أن يكون مع مخاطب معين[2]... فهناك حاجة إلى التخاطب بين بني الإنسان وهو بذلك يؤكد ما رأيناه مع الجاحظ وابن جني وغيرهما ممن سبقوه.

ثم إن هذا التخاطب لا يتم إلا بالتعرض لمقتضى الحال[3]، وهو مجموعة من العوامل التي تحيط بالكلام وتساهم في إيضاحه وتساعد على فهمه وتحليله، فكل كلام يتم إحداثه عن قصد يجد ما يبرره في شخصيتي المتخاطبين للفهم والإفهام، ويشترط مقتضى الحال عنصر الإفادة بالنسبة للسامع من خلال تعريف السكاكي لعلم المعاني بأنه "تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره"[4]، وذلك بتتبع أحوال العلاقات الإسنادية وبيان كيفية ارتباطها بالإفادة التي تحملها الجملة للمخاطب في السياقات اللغوية المختلفة.

ونشير إلى أن الإفادة تتفاوت وتتباين من حال إلى أخرى حسب ما يقتضيه مقام الخطاب؛ فمقامات التشكر والتهنئة والمدح والترهيب والجد، تباين مقامات الشكاية والتعزية والذم والترغيب والهزل، وكذا الشأن لمقام الكلام ابتداء يتباين مع مقام الكلام بناء على الإنكار، وكل لبيب يعلم ذلك، وأيضاً مقام الخطاب مع الذكي يغاير مقام الخطاب مع الغبي ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر[5]. وعلى هذا يمكننا تثبيت القول المأثور: "لكل مقام مقال" بما أن الاستعمال يختلف

(1) ـ لقد كان عبد القاهر واعياً للمنهج الذي اتبعه، فلم يكن يهدف إلى جعل "دلائل الإعجاز" كتاباً في النحو بالمعنى التقليدي، ولا كان يهدف إلى جعله كتاباً في البلاغة بالمعنى التقليدي، يكتفي فيه بتحديد الاستعارة والكناية وأنواع التشبيه، تحديداً تقنياً، وإنما استثمر معرفته العميقة بأسرار اللغة وقدرته على تحليل الواقع إلى الغوص في أعماق الظاهرة اللغوية لبيان الأغراض المختلفة على مستويات عديدة: نفسية واجتماعية ومعرفية.

(2) ـ مفتاح العلوم، أبو يعقوب السكاكي، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط(2)، ص: 180.

(3) ـ المرجع نفسه، ص: 168.

(4) ـ المرجع نفسه، ص: 161.

(5) ـ المرجع نفسه، ص: 168. ويمكن مراجعة الصفحة 196 وما بعدها.

باختلاف المقام؛ أي ما يقتضيه اختلاف المخاطب وحال الخطاب.

ثم يلفت نظرنا إلى الحالة التي يكون عليها المخاطب في تلقي الخطابات فيماثل السكاكي بين جوهر الكلام البليغ والدرة الثمينة غالية الدرجة والقيمة[1] فكذلك قيمة الكلام تكمن في أن يوفى حقه من الإصغاء[2]. بالإضافة إلى جملة من الشروط الأخرى التي يجب توفرها في المخاطب أثناء سماعه للخطاب وهي: "…. أن يلقى من القبول له والاهتزاز بأكمل ما استحقه ولا يقع ذلك مالم يكن السامع عالماً بجهات حسن الكلام ومعتقداً بأن المتكلم تعمدها في تركيبه للكلام عن علم منه، فإن السامع إذا جهلها لم يميز بينه وبين ما دونه وربما أنكره"[3].

ركز السكاكي ــ هنا ــ على الحالة النفسية للمخاطب ومعلوماته السابقة عن الخطاب ومعرفته بمكامن الحسن فيه واعتقاده بأن المتكلم قد قصدها متعمداً. ومن هنا يكون السكاكي قد اهتم بمقضى الحال والمقام والمتكلم والمخاطب والخطاب والإفادة، شأنه شأن من سبقه من الدارسين العرب، وهي نفسها عناصر العملية التبليغية كما نعرفها في عصرنا، ونحاول الاشتغال بها في تحليل النصوص والخطابات لمعرفة خصائصها الأسلوبية ووظائفها المختلفة في المستويات الصوتية و المعجمية والصرفية والنحوية والدلالية، وتفاعل بعضها ببعض في سياقاتها اللغوية ومقاماتها التي وردت فيها.

راح السكاكي ــ بهذه النظرة ــ يبين لنا مراتب الكلام البليغ في القرآن الكريم متتبعاً ومحللاً الآية الكريمة ﴿ربِّي قد وَهَن العظم مني واشتعل الرأس شيبا﴾[4]، ومبيناً كيفية إخراج الدلالة وتدرجها من الحقيقة إلى المجاز كما يلي[5]:

ــ المرتبة الأولى: "يا ربي قد شخت"؛ لأن الشيخوخة مشتملة على ضعف البدن وشيب الرأس.

ــ المرتبة الثانية: "ضعف بدني وشاب رأسي" بالتصريح.

ــ المرتبة الثالثة: أبلغ وهي الكناية في "وهنت عظام بدني".

ــ المرتبة الرابعة: في التقرير وهي "أنا وهنت عظام بدني".

ــ المرتبة الخامسة: "إني وهنت عظام بدني".

ــ المرتبة السادسة: فيها الإجمال والتفصيل: "إني وهنت العظام من بدني".

ــ المرتبة السابعة: "إني وهنت العظام مني".

---

(1) ــ نجد هذه المماثلة عند عبد القاهر قبل السكاكي، ونشير إلى أنه أخذ عنه كثيراً من الأفكار، انظر دلائل الإعجاز، ص: 244.

(2) ــ الإصغاء ليس السماع، فالإصغاء يصحبه الاهتمام والفهم والتدبر، أما السماع فقد لا يصاحبه ذلك، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وإذا قُرئ القرآنُ فاستمعوا له وأنصتوا…﴾. الأعراف: 204.

(3) ــ مفتاح العلوم، السكاكي، ص: 226 ــ 227.

(4) ــ سورة مريم، الآية 04، وانظر مفتاح العلوم، ص: 285 وما بعدها.

(5) ــ تمكن العودة إلى: التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة، د.حمادي صمود، منشورات كلية الآداب منوبة، ط(2)، 1994، ص: 416 ــ 417، فهو أيضاً قد درس هذه الآية انطلاقاً مما قاله السكاكي مبيناً مراتبها على الحقيقة وعلى المجاز.

ـــ المرتـــبة الثامنة: يشمل فيها الوهن العظام فرداً فرداً لصحة وهن المجموع بالبعض فحصل "إني وهن العظم مني".

ـــ المرتبة التاسعة: "اشتعل شيب رأسي"، على الحقيقة ثم تركت إلى مرتبة أبلغ منها فحصل.

ـــ المرتبة العاشرة: "اشتعل رأسي من الشيب"، إسناد الاشتعال إلى الرأس.

ـــ المرتبة الحادية عشرة: "اشتعل الرأس شيباً"، وهي أبلغ وأفصح المراتب كلها.

إن هـــذا التـــنوع والتباين في مراتب الكلام، مرده إلى التباين في مقامات الخطاب، وإلى تباين الدلالـــة الحقيقية والدلالة العقلية؛ إذ يطلق السكاكي على دلالة الحقيقة الدلالة الوضعية[1] وعلى دلالة المجاز الدلالة العقلية[2].

وبوضـــع الدلالة العقلية مكان الدلالة الوضعية؛ أي وضع المجاز مكان الحقيقة يكتسب الخطاب طاقة تعبيرية لها من الكثافة والتأثير ما ليس لها في الدلالة الوضعية، وذلك طلباً لتحقيق عنصر الفن والجمـــال فـــي الخطـــاب، أو بتعبير آخر، طلباً للبلاغة، لأن الحديث عن التبليغ في التراث اللغوي العربي يعود ــ في رأيي ــ إلى الموروث البلاغي في كثيره أو قليله.

.9.

وأمـــا حازم القرطاجنيّ (ت 694 هـــ)، فقد انطلق من التأثير المتبادل بين المتخاطبين متحدثاً عن الأحوال المحيطة بذلك من جهتين: التأدية والاقتضاء مقسماً الكلام ستة أقسام[3]:

1 ـــ تأديـــة خاصـــة: وتتمـــثل فيما يؤديه المتخاطبان في علاقة أحدهما بالآخر، وسميت تأدية خاصة لكونها تتعلق بخصوصية أحد طرفي التبليغ، إما المتكلم أو المخاطب.

2 ـــ اقتضـــاء خاصـــة: وتتمـــثل فيما يقتضيه المتخاطبان من بعضهما، وسمي اقتضاء خاصة لكونه يخص أحد طرفي التبليغ دون إلزام الآخر بالقيام بالشيء نفسه.

3 ـــ تأديـــة واقتضاء معاً: وتتمثل في كون الكلام مفيداً للتأدية والاقتضاء من المتكلم والعكس صحيح.

4 ـــ تأديـــتان من المتكلم والمخاطب: ويحصل ذلك بتبادل المتخاطبين للتأدية قصد الحث على تأدية ما تتمثل في رد فعل أحدهما نحو الآخر أو إثارته، وتختلف هذه الإثارة أو رد الفعل بحسب الأحوال التي يتواجد فيها المتكلم والمخاطب.

---

(1) ـــ هي التي تقابل عند عبد القاهر دلالة اللفظ. وتقابل باللغة الأجنبية مصطلح Denotation.

(2) ـــ هي التي تقابل عند عبد القاهر دلالة المعنى. وتقابل باللغة الأجنبية مصطلح conotation.

(3) ـــ انظر: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تحقيق وتقديم محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط(2)، 1981، ص: 345 ـــ 346. وانظر أيضاً: محمد أديوان، نظرية المقاصد بين حازم القرطاجني ونظرية الأفعال اللغوية المعاصرة، مجلة "الوصل" العدد (1)، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة تلمسان، سنة 1994، ص: 28.

5 ـ اقتضاءان منهما: ويتم بتبادل الاقتضاء، بأن يقتضي المتكلم من المخاطب شيئاً فيقتضي المخاطب من المتكلم شيئاً آخر قبل أن يفي المتكلم بما اقتضاه.

6 ـ تأدية بعد اقتضاء: وتتمثل في السؤال والجواب، فإذا اقتضى المتكلم سؤالاً تبعته تأدية من المخاطب في صيغة إجابة.

ونلاحظ أن حازماً قد ركز على الخطاب الشعري أكثر من غيره، مبرزاً أنه يختلف باختلاف أنحاء التخاطب ومذاهبه، مبيناً نوعية الحيل المتضمنة فيه والجهات التي من خلالها تنهض النفوس ومنها: "ما يرجع إلى القول نفسه أو ما يرجع إلى القائل، أو ما يرجع إلى المقول له"[1]. فقد استعمل حازم مصطلحات متميزة، ولكأني به ينطلق من نظرية في القول خاصة به، هي أشبه ما تكون بنظرية الحديث في زماننا.

Theorie de l' enonciation

إن إنهاض النفوس ـ بتعبير حازم ـ وردود الأفعال التي يثيرها المتلقي/المخاطب مصدرها:

1 ـ حيل يقوم بها القائل نفسه وتتمثل في جملة الأساليب والتقنيات التعبيرية التي يستعملها في أقواله، بما أنه هو العنصر الذي يتقدم بقية العناصر الأخرى وهو مصدرها الأساسي.

2 ـ أما القول: فهو ما يصدره القائل.

3 ـ وأما المقول فيه: فيمثل الموضوع الذي يدور عنه القول ومحتوياته.

4 ـ وأما المقول له: فيمثل الطرف الذي يوجه له القول.

وبهذا يكون حازم قد أشار إلى كل المكونات التي ينبني عليها القول باعتباره نشاطاً تبليغياً. كما لاحظنا أنه استعمل الخطاب مرة والقول مرة أخرى، ولكأني به يود أن يبين لنا وجود فرق بين الخطاب والقول؛ فالخطاب يقابل المصطلح الأجنبي Discours، وأما القول فهناك من يستعمله مقابلاً للمصطلح الأجنبي Enoncé.

.10.

ونلفي ابن خلدون (ت.808هـ)، قد أشار إلى قضية التبليغ من خلال تعريفه للغة بقوله: "اعلم أن اللغة في المتعارف عليه هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام، فلابد أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها، وهو اللسان وهو في كل أمة بحسب اصطلاحاتها[2]".

يتضمن هذا التعريف قضايا عديدة منها:

---

(1) ـ منهاج البلغاء، ص: 346.

(2) ـ المقدمة، عبد الرحمن بن خلدون، الدار التونسية للنشر، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ج(2)، ص: 712.

1 ــ اللغــة عبارة المتكلم عن مقصوده؛ أي أن اللغة تمثل وسيلة يستعملها الإنسان للتعبير عن أغراضه وما تتطلبه حياته من ربط للعلاقات والتخاطب مع أفراد مجتمعه.

2 ــ وتلك العبارة فعل لساني ونشاط ذاتي يقوم المتكلم بإحداثه، وهذا الفعل منشؤه القصد بإفادة الكلام حقيقة من الحقائق.

ويمكننا التوقف قليلاً عند عبارة "فعل لساني"؛ فهذا الجانب يكتسي أهمية بالغة في الدراسات اللسانية الحديثة وخصوصاً ما تعلق منها بظواهر التبليغ، ولم يغفل ابن خلدون عن الإشارة إلى أن الفعل اللساني فعل قصدي نابع من تصميم ذاتي على التخاطب، وهو ناجم عن إرادة الإنسان للتكلم[1] كما يسمى في اللغات الأجنبية بـ"الأفعال الكلامية" "les actes deparole".

3 ــ اللســان فــي كل أمة بحسب اصطلاحاتها؛ أي أن التبليغ والتخاطب يتم بناء على وضع لغــوي مشترك "Code" بين المتكلم والمخاطب منبعه المجتمع، ولذلك تتمايز اللغات بين مجــتمع وآخــر بحسب ما يتم الاصطلاح عليه، وهو أمر طبيعي؛ إذ لابد من أن يتقبل مــتكلمو اللغة الاصطلاحات نفسها ويستعملوها لكي يتخاطبوا، وتؤدي اللغة وظيفتها كأداة تؤمن هذا التخاطب[2].

ويــتحدث ابــن خلــدون ــ فــي موضــع آخــر ــ عــن الملكــة التبليغية compétence communicative التــي تتمــثل في القدرة على التركيب السليم، ومن يمتلك هذه القدرة فقط قد لا يستطيع استعمال اللغة في مختلف المقامات والأوضاع وما تقتضيه أحوال الخطاب في ميادين الحياة اليومــية، لأن الملكة التبليغية تؤخذ من وسائط عديدة: معرفية، ونفسية واجتماعية ــ ثقافية socio-culturelle بــناء علــى البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها المتكلم، وهذا معناه أن الملكة التبليغة لا تكمــن فقــط فــي معــرفة الــنظام النحوي والصرفي، بل معرفة قواعد ومعايير التوظيف وقدرة capacité المســتعملين في ذلك. فإذا أردنا ــ مثلاً ــ إكساب طفل عادي الملكة التبليغية، فلا يكون اهتمامنا منصباً على معرفة الجوانب الصرفية والنحوية فقط، لأن ذلك لا يحقق هدفنا ولا يمكننا من إكســابه تلك الملكة، بل علينا أن نهتم به عندما يتكلم: متى يتكلم؟ ومتى لا يتكلم؟ وعلامَ يتكلم؟ ومع مــن؟ وأيــن؟ وبــأي طريقة يتكلم؟[3]، فبتصورات شبيهة بهذه راح ابن خلدون يعالج ظاهرة التبليغ بســبره لأغوار العملية التعليمية في مختلف مكوناتها: المعلم والمتعلم والمادة، أي المعلومات العلمية والفنية.

---

(1) ــ انظر: الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون، ط(1)، 1986، ص: 14.

(2) ــ المرجع نفسه، ص: 12.

(3) ــ انظر:

Dell hymes, vers la compétence de communication, Paris, 1984, p.14

1 ــ على مستوى المعلم: من حيث تكوينه ومعارفه ومن حيث طريقته التعليمية التي تتأسس على ثلاثة تكرارات؛ يمثل التكرار الأول تمهيداً لتهيئة المتعلم لتقبل المعلومات، ويمثل التكرار الثاني الانتقال إلى مستوى أعلى باستيفاء الشرح والبيان والخروج عن الإجمال، ويمثل التكرار الثالث المرحلة النهائية التي يتمكن المتعلم فيها من الاستيلاء على الملكة التامة وهو الهدف من التعليم المفيد.

2 ــ وعلى مستوى المتعلم: من حيث جوانبه الخلقية وسلوكه مع معلمه ومن حيث نفسيته وقدراته الذهنية ومن حيث تعنيفه وقتل جذوة التحصيل في نفسه، ومن حيث تشويقه وترغيبه في الإقبال على التعلم والاستفادة منه.

3 ــ وعلى مستوى المادة التعليمية: من حيث تدرجها وتعدد مفاهيمها وكثرة اصطلاحاتها وتنوع تآليفها.

إن التبليغ عند ابن خلدون يحدث في العملية التعليمية بالتفاعل بين المعلم والمتعلم والطريقة والمادة، وهي نظرة يلتقي فيها ابن خلدون ببعض من سبقه من العلماء العرب القدماء، كالفارابي، وأبي حيان التوحيدي... وهي أيضاً تتقاطع مع الكثير من الآراء اللسانية والتربوية الغربية في عصرنا مما يصلح أن يكون بحثاً مستقلاً.

.11.

خلاصة:

لقد تناول العلماء العرب ظاهرة التبليغ تناولاً علمياً شاملاً، هم به روّاد، فأكدوا حاجة الإنسان للسان، وحتمية حضور الجانب اللغوي في تعايش الناس، وربط علاقاتهم وتفاهمهم وانتفاعهم به، ميرزين أن الإنسان دون خطاب يبقى حبيس ذاته معزولاً عن المجتمع، مما يؤكد أن وظيفة اللغة في المجتمع هي ربط حبل الأسباب بين أفراده بحسب مستوياتهم وأحوالهم وما يؤمنون به من أغراض، كما بينوا الفرق بين التبليغ اللغوي وغير اللغوي، وعلاقة أحدهما بالآخر والأحوال المختلفة التي يحدثان فيها.

وأشاروا إلى المتكلم والمخاطب والخطاب وحال الخطاب والمقام والوضع اللغوي والمواضعة... وهي نفسها مكونات النظرية التبليغية في عصرنا دون زيادة، بل إنهم توسعوا في ذلك فتحدثوا عن الحديث والمحدّث به والمحدث عنه والملكة اللغوية والملكة التبليغية والانغماس اللغوي والموجود بالقوة والموجود بالفعل، ومحصول الحديث، وشاهد الحال والإفادة... وغير ذلك مما يتعلق بميادين التبليغ.

■ المراجع:

أولاً - الكتب:

(1) ــ ابن جني (أبو الفتح عثمان (321 هـ ــ 392 هـ)):

ــ الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت (د.ت).

(2) ــ ابن خلدون (ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (732 هـ ــ 808 هـ):

ــ المقدمة، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1984.

(3) ــ ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن زكريا (306 هـ ــ 395هـ):

ــ الصاحبي في فقه اللغة وسنن العربية في كلامها، تحقيق وتقديم مصطفى الشويمي، المكتبة اللغوية العربية، 1964.

(4) ــ أبو حيان التوحيدي (علي بن محمد بن العباس (312 هـ ــ 414هـ):

ــ الإمتاع والمؤانسة، تقديم مختار نويوات، سلسلة الأنيس، موفم للنشر، الجزائر، 1989.

(5) ــ تامر سلوم:

ــ نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، دار الحوار، سورية، ط(1)، 1983.

(6) ــ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر (150 هـ ــ 255 هـ):

ــ البيان والتبيين، تحقيق حسن السندوسي، دار المعارف، تونس، 1990.

ــ الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، ط(2)، 1996.

(7) ــ حازم القرطاجني (ت 694هـ).

ــ منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط(2)، 1981.

8 ــ حمادي صمود:

ــ التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة، منشورات كلية الآداب، منوبة، تونس، ط(2)، 1994.

(9) ــ السكاكي (أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن علي ت. 626هـ):

ــ مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(2)، 1987.

(10) ــ سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. ت.180 هـ):

ــ الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت، ط(3)، 1983.

(11) ــ عبد السلام المسدي:

ــ التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، تونس ــ ليبيا، ط(1)، 1981.

(12) ــ عبد القاهر الجرجاني (أبو بكر عبد الرحمن. ت 471 هـ):

ــ دلائل الإعجاز، تقديم علي أبو زقية، سلسلة الأنيس، موفم للنشر، الجزائر، 1991.

(13) ــ الفارابي (أبو نصر، 260هـ ــ 339 هـ):

ــ المنطق وكتاب شرائط اليقين مع تعاليق ابن ماجة على البرهان، تحقيق وتقديم ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، (د.ت).

ــ الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق وتقديم محسن مهدي، ط(2)، 1987.

(14) ــ محمد مراياتي ومحمد حسن الطيان ويحيى مير علم:

ــ علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب، ج(1)، دار طلاس، دمشق، 1988.

(15) ــ ميشال زكريا، الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون، المؤسسة الوطنية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط(1)، 1986.

(16) ــ

Dell Hymes, vers la compétence de communication, Paris, 1984.

ثانياً ـ المجلات:

(1) ــ حسن عون:

ــ أول كتاب في نحو العربية، مجلة كلية الآداب الاسكندرية، مصر، مجلد 11، 1957.

(2) ــ عبد الرحمن الحاج صالح:

ــ النحو العربي ومنطق أرسطو، مجلة كلية الآداب، جامعة الجزائر، العدد (1)، 1964.

ــ مدخل إلى علم اللسان الحديث، مجلة اللسانيات، معهد العلوم اللسانية والصوتية، جامعة الجزائر، المجلد الأول، العدد (1)، 1971.

ــ مدخل إلى علم اللسان الحديث، المجلد الأول، العدد(2)، 1971.

ــ مدخل إلى علم اللسان الحديث، المجلد الثاني، العدد(1)، 1972.

ــ أثر اللسانيات في النهوض بمستوى دارسي اللغة العربية، مجلة اللسانيات، معهد العلوم اللسانية والصوتية، جامعة الجزائر، عدد (4)، 1974.

ــ الأسس العلمية لتطوير تدريس اللغة العربية، بحث قدم في ندوة تدريس اللغة العربية في الجامعات العربية، الجزائر 1984.

ــ اللغة العربية بين المشافهة والتحرير، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الجزء 66، 1990.

ــ علم تدريس اللغات والبحث العلمي في منهجية الدرس اللغوي، مجلة آفاق الجامعة، جامعة عنابة، العدد (1)، 1990.

ــ الجملة في كتاب سيبويه، مجلة المبرز، المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية، الجزائر، العدد (2)، جويلية ــ ديسمبر 1993.

ــ المدرسة الخليلية الحديثة ومشاكل علاج العربية بالحاسوب، بحث مخطوط.

(3) ــ محمد أديوان:

ــ نظرية المقاصد بين حازم القرطاجني ونظرية الأفعال اللغوية المعاصرة، مجلة الوصل، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة تلمسان، العدد (1)، 1994.

□□□

ظاهرة الترديد في شعر أبي تمام

دراسة إيقاعية جمالية

رشيد شعلال [1]*

ملخص:

التّرديد *في البلاغة العربية هو "أن يأتي الشّاعر بلفظة متعلّقة بمعنى، ثمّ يُرَدّدُها بعينها مستعلّقة بمعنى آخر في البيت نفسه، أو في قسيم منه"*[2]*. وقد أسماهُ بعضهم التّعطّف*[3]*، وفي ذلك تجوّزٌ واتّساع. وإنّما شرط التّعطّف أن تَوَرَدَ اللّفظة متعلّقة بمعنى آخر في عجز البيت، بينما تكون الأولى في صدره. فقد ذهب "صفيّ الدّين الحلّي" إلى أنّ التعطّف شبيه بالتّرديد في إعادة لفظة بعينها في البيت ولكنّ العبرة بمكان وقوع اللّفظة المُردّدة، وثبوت أنّ "التّعطّف" شرطُه أن تكون إحدى كلمتيه في مصراع من البيت والثّانية في الآخر ليُشبّه مصراعا البيت في انعطاف أحدهما على الآخر بالعطفين في كون كل عطف منهما يميل إلى الجانب الّذي يميل إليه الآخر*[4]*.*

"ومن فروقه أيضاً أنّه لا يشترط فيه أن تعاد اللّفظة بصيغتها، بل بما يُتصرّف منها أيضاً"[5].

ولكنّنا مع هذا المسعى الدّقيق في التّصنيف لا يسعنا إلاّ أن نُعدّ التّعطّف ضرباً من التّرديد،

---

(1) باحث من جامعة عنابة- الجزائر

* ـ جامعة عنابة الجزائر. قسم اللغة العربية وآدابها.

(2) العمدة، ابن رشيق، ج1 ص 566. وانظر المنزع البديع، السّجلماسي، ص 411، 412. و قانون البلاغة، البغدادي، ص 121 . والوافي، التبريزي ص 253. والحلّي، شرح الكافية البديعيّة، ص 148.

(3) التبريزي، الوافي، ص 254.

(4) شرح الكافية البديعية.

(5) المرجع نفسه، ص 285.

ولنسمّه تجوّزاً "التّرديد بالتعطّف". ذلك أنّ ضروباً كثيرة من البديع أحرى بأن تدرج ضمن كلّيات تتفرّغ صوراً وأشكالاً تجنّباً لكلّ مظاهر اللّبس والتّداخل ممّا قد يُخرِجُ المصطلح ممّا وضع له إلى مفاهيم أخرى تنأى به عن الغرض المقصود.

ولعلّ في مذاهب البديعيّين أنفسهم بعض اعتراف بهذا. فصفيّ الدّين الحلّي يقرّر أنّ التعطّف شبيه بالتّرديد وأمّا ما يذكره من فوارق وشروط، فهي لا تعدو أن تكون مجرّد تنوّع فتفرّع لظاهرة التّرديد بحسب صيغ اللّفظة المردّدة ومواضع ترديدها.

وسمّاه "أبو هلال العسكريّ" المجاورة، وهي عنده "تردّد لفظتين في البيت ووقوع كلّ واحدة منهما بِجَنْبِ الأخرى أو قريباً منها من غير أن تكون إحداهما لغواً لا يُحْتَاجُ إليها"[1].

فالتّرديد، إذن، ظاهرة لغويّة طبيعتها صوتيّة محضة، ولكنّها لا تهمل الجانب الدّلالي الّذي تؤدّيه من خلال علاقاتها التّركيبية. بل إنهم احترزوا فيها من تناقص الفائدة، لذلك اشترطوا تعلّق اللّفظة بمعنى آخر من البيت. وهو الأمر نفسه الذي أقرّه "أبو هلال العسكري" بقوله: "من غير أن تكون إحداهما لغواً لا يحتاج إليها[2].

وإذْ يبرز التّرديد ظاهرة صوتيّة قوامها التّكرار والإعادة، فهو يشكّل من زاوية النّظر هذه مظهراً إيقاعيّاً لعب فيه ذكْرُ اللّفظة ثانية دوراً موسيقيّاً حرّاً لا يتقيّد فيه الشّاعر –ولا النّاثر– بمواضع من النّظم معيّنة، وإنما تتحدّد المواضع بمقتضى التّركيب والسّياق اللّذين يتناسبان طرداً مع إيقاع البحر المُعتَمَد من قِبَلِ الشّاعر.

ولا ينبغي أن نجزم أنّ الألفاظ المتردّدة في مواضع منتظمة أقوى من غيرها، ممّا يحقّق التّناسب في التّرديد[3]، ذلك أنّ المستمع لا يتعلّق بالإيقاع وحده، وإنّما يشدّه التّركيب بوجه عامّ، مع ما يحتويه هذا التّركيب من مفاجأة السّامع وتقوية المعنى.

والحقّ أنّ الألفاظ المتردّدة تتوزّع في مواطن مختلفة من البيت خاضعة للنّموذج الخليلي المعتمد، فتمثّل المصادفة –حالئذ– أحد العوامل الأساسية المدعّمة للإطارين العروضي والتّركيبي.

وقد كثر التّرديد في الشّعر العربيّ حتى عدّه علماء العربيّة مزيّة من أهمّ مزايا الإبداع الشّعري خاصّة، فأفردوا له هذا الباب من البديع. وهو في نظر "ابن رشيق" شائع "في أشعار المحدثين أكثر جدّاً منه في أشعار القدماء. والعلماء بالشّعر مجمعون على تقديم أبي حيّة النّميري"[4].

---

[1] الصناعتين، ص 466.

[2] المرجع نفسه، ص 466.

[3] يذهب الأستاذ محمد الهادي الطرابلسي إلى أنّ التّرديد كلّما كان مُنتظماً كان تأثير الألفاظ المتردّدة في الإيقاع أشدّ. وإذا كُنّا لا نخالفه في الطّرح كبيرَ خلاف فإنّ الأمر ينبغي أن يؤخذ بشيء من التّحفّظ؛ فقد تتحقّق المناسبة ويضعف المعنى فينعكس ذلك على البيت بما فيه إيقاعه. الأمر، إذاً على ما بيّنا أعلاه. انظر خصائص الأسلوب في الشّوقيات، ص 254.

[4] العمدة، ج1 ص 568. وانظر المنزع البديع، السجلماسي، ص 413.

ومن المفيد أن نشير ههنا إلى أنّ التّرديد سُنّة من سنن العرب في أشعارها يفرضها السّياق تجليةً للمعنى وتزكية له، أو رغبة من الشّاعر في التّوكيد والتّفصيل، ومن ثمّ تنمية المعنى وبلورته. وإذ تبدو هذه الظّاهرة علَمًا على الجمال الّذي هو قوام الشّعر وعماده، فإنّها، لا ريب، تستقطب اهتمام الأدباء والشّعراء لتتحول، بعدئذ، إلى بدعة يشغف بها النّاس على نحو شغفهم بمسائل كثيرة من ألوان البديع والبيان.

وينبغي أنْ نؤكّد بعد أن استقرأنا أشعار "أبي تمام" أنّ الرّجل كان مكثراً في اعتماد التّرديد إلى أبعد حدّ. فقد تتتالى الأبيات تلو الأبيات، فلا يكاد يخلو بيت فيها من ترديد أو تصدير أو هما معاً.

وما من شكّ في أنّ الدّارس قد يعتريه بعض التّردد إزاء أيّ تصنيف منهجيّ لدراسة التّرديد. فأقصى ما نصل إليه الاعتماد على مبدأي الائتلاف العروضي، والاختلاف في البنية، باعتبارهما المظهر المؤدّي إلى الكشف عن الخصائص الإيقاعيّة والدّلاليّة لهذه الظّاهرة البديعيّة.

ولربّما كان لتقارب اللفظتين وتباعدهما أساسٌ لائق لنوعٍ آخر من التصنيف وقد يكون التواتر بدوره مبدأً هامّاً للدراسة والتحليل.

مع كلّ هذا، فإننا، نؤثر مبدأي الائتلاف والاختلاف أساساً لدراسة الترديد، على أن تكون المظاهر الأخرى رَوَافِدَ مُدعمة للتحليل، مقدِّرة لنضج الإيقاع وجلائه. وعليه فالترديد، من هذا المنطلق نوعان: تَرْديد مناسبة عروضية، وترديد اشتقاق.

أوّلاً: ترديد المناسبة العروضية:

هو أن تحلّ اللفظة المتردّدة من البحر محلاً يتناسب عروضياً مع سابقتها ويساوي في ذلك تطابق التفعيلة أو بعضاً منها أو أكثر من ذلك.

فممّا ناسب الترديد فيه أكثر التفعيلة قوله يمدح "المعتصم" "والإفشين"[1]:

فَهذا دواءُ الدّاءِ منْ كلّ عَالِمٍ   وهذا دواءُ الدّاءِ منْ كُلّ جَاهِلِ

وقد يوحي ظاهر البيت بالترصيع أو بالتّكرار، ولكنّه غير ذلك، حيث إنّ الألفاظ نفسها تكرّرتْ في الشّطر الثّاني، وَعُلّقتْ بمعنى آخر لارتباطها بـ (جاهل) بدلاً من (عَالِم). فالأمر، إذاً، يتعلّق بترديد تركيبٍ برمته (فهذا دواء الداء من كل)، وإذ يرتبط التركيب المتردّد بمعنى آخر غير معنى صدر البيت، فإنّ الهوّةَ الدلالية تتّسع لاحتواء البيت على طباق، ولتعلّق التركيب نفسه بلفظتين متضادتين ممّا يمكن تجسيده في ما يلي:

(عالِم ⟵ فهذا دواء الدّاء من كلّ ⟶ جاهِل

وفضلاً عن ذلك، فإنّ في البيت توزيعاً إيقاعيّاً يماثل فيه صَدْرُ البيت عَجْزَهُ مماثلة نحويّة وظيفيّة لقيام كلّ منهما على جملة بسيطة مثّل فيها التركيب (فهذا دواء الدّاء من كلّ..) أساسَ بناء

[1] الديوان، مج3، ص87.

البيــت وعمادَه. وقد وردتْ الوظائف النحوية متسلسلة متصاعدة تدعو فيها الوظيفة لصيقتها مباشرةً ودون تأخير أو معاظلة[1].

وممّا طابق التّفعيلة مطابقة تامّة قوله مادحاً الحسن بن سهل[2]:

-لَمَّـا رَأى كَـرَماً فِـي غَـيْرِ ذِي كَرَمٍ   قَـدْ ضَاعَ أوْ كَرَماً فِي غَيْرِ ذِي أَدَبِ+ ي

وقد وردت التّوازنات الإيقاعيّة على النّحو التّالي:

لَمَّا رأى ← قَدْ ضَاعَ أوْ ← مُسْتَفْعِلُنْ

كَرَماً ← كَرَماً ← فَعِلُنْ

فِــي غَيْرِ ذِي ← فِي غَيْرِ ذِي ← مُسْتَفْعِلُنْ

كَرَمٍ+ ي ← أَدَبِ+ ي ← فَعِلُنْ

البيــت يمكــن أن يؤخذ على التّرصيع بسبب المقابلات الإيقاعيّة المتساوية بين الشّطرين ولكنّه غــير ذلك بسبب التّكرار الحاصل في الألفاظ المتماثلة في الشّطرين. كما يستبعد أخذه على التّسميط أيضاً بسبب تكرار ألفاظ بعينها مما أسقط مبدأ التّماثل والتّقفية[3].

ولقــد كــان للــتّرديد في هذا البيت أهميّته الإيقاعيّة لتكرار اللّفظة (كرم) بعد كمّ من الأصوات متساوٍ استلزم تردّدها بعد فترات زمانية متناسبة وقد تكون متساوية.

وكذلك حال المركّب الإضافي (في غير ذي). فكأنّما البيت مبنيّ على محورين اثنين:

محــور (كرم)، ومحور (في غير ذي). وقد أخذ كلّ محور موضعه في البحر البسيط ووظيفته فــي التّركيب، بالإضافة إلى ارتباط كلّ منهما بلفظ جديد خصّص المعنى الّذي جسّده في أوّل تركيب لــه. ولا شــكّ أنّ توزّع اللّفظة (كرم)- ومثلها (في غير ذي)- في دائرة المؤتلف توزّعاً متعاقباً قد جعل البيت مقسّماً -أو يكاد- إلى وحدات عروضية منفصلة تتناسب فيها الكلم مع التّفاعيل.

ومثل ذلك قوله يمدح "أبا الوليد بن أحمد"[4]:

فَصَــنِيعَةٌ فِــي يَوْمِهَــا وَصَــنِيعَةٌ   قَــدْ أَحْوَلَــتْ وَصَــنِيعَةٌ لَــمْ تُحْــوِلِ

وهذه مقابلاته الإيقاعية:

[1] نتصــوّر أنّ التركيب يلعب دوراً مساعداً في تنمية الإيقاع وبلورته، وفي مقابل ذلك فإنّه إذا كان في التركيب معاظلة، فإنّ ذلك يــنعكس على مستوى الإيقاع أيضاً، باعتبار التّشويش الحاصل على مستوى التركيب يمتد إلى الإيقاع بسبب العلاقة العضوية السارية بينهما، فيقل حجم الفائدة والتّذوّق.

[2] الدّيوان، مج1 ص 114.

[3] اســـتخدمنا التقفــية هنا تمييزاً لها عن التصريع، وليست التّقفية الّتي هي أحد أوجهه (التصريع) لذلك فهي ترادف في هذا السّياق التسجيع.

[4] الديوان، مج3 ص 51.

فَصَنيعَةٌ		قَدْ أَحْوَلَتْ
فِي يَوْمِهَا	←	وَصَنِيعَةٌ
وَصَنِيعَةٌ	←	لَمْ تُحْوِلِ

اجتمع في البيت التّرديد والتّصدير، وقد غدت الصّورة الإيقاعية بسببهما مكثّفة معقّدة لتَوزُّع عناصرها توزّعاً منتظماً حيناً ومختلفاً حيناً آخر. فإذا كانت اللّفظة (صنيعة) محور التّرديد، قد حافظت على بنيتها، فإنّ التّصدير -الّذي هو صنو التّرديد- قد قام على بنية متغيّرة، وقد أضفى هذا التّغيير على البيت صورة من الحركة رافقتها الدّلالة الزمانية للألفاظ (يومها، أحولت، لم تحول). ولمّا قُيِض للألفاظ المتردّدة أن ترتبط نحويّاً وسياقاً بالتّصدير، فقد نجم عن ذلك تفاعل التّصدير مع التّرديد ضمن حركة سياق البيت هذه.

وفضلاً عن ذلك فإنّ أهمّ ما يلاحظ في البيت هذه البنية المتناسبة عروضياً، والّتي تتردّد فيها اللفظة بعد نسبة ثابتة من الوحدات الصّوتية تجعل مدّة التّرديد متناسبة إلى حدّ بعيد.

ومثل ذلك قوله يمدح "الحسن بن وهب"[1]:

فَاسْأَلْ سُلَيْمَانَنَا تَفْدِيهِ أَنْفُسُنَا ... يَا مَنْ سُلَيْمَانُهُ يَرْعَى سُلَيْمَانِي

يتبلور الإيقاع ويسمو باجتماع التّرديد والتّصدير في البيت، وقد وقعت اللّفظة المكرورة في مواضع عروضيّة متماثلة على الرّغم من بناء البسيط على تفعيلتين متباينتين (مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ)، فكان فضلها أنْ جمعت بين التّفعيلتين (عِلُنْ فَاعِلُنْ، عِلُنْ فَعِلُنْ) وقد أدّى هذا الجمع بين التّفعيلتين إلى مزيد ارتباط بينهما فتحقيق الانسجام واللّصوق في إيقاع البسيط بشكل عامّ.

وقوله في مدح "الحسن بن وهب" أيضاً[2]:

-فِي الشَّرْخِ مِنْ حِجَاهُ ... وَالشَّرْخِ مِنْ شَبَابِهْ

-وَالْخِصْبِ مِنْ نَدَاهُ ... وَالْخِصْبِ مِنْ جَنَابِهْ

يتميّز إيقاع البيت بتناسب اللّفظتين المرتدّتين عروضيّاً وموضعيّاً.

وقد يتناسب التّرديد عروضيّاً بينما يختلف موضع اللّفظتين المتردّدتين، نحو قوله مادحاً محمد بن حسّان الضّبّي-[3]:

صَبَّحْتُهُ بِسُلَافَةٍ صَبَّحْتُهَا ... بِسُلَافَةِ الْخُلَطَاءِ وَالنُّدَمَاءِ

يتّسم البيت باجتماع ترديدين متعاقبين (صبّحته/ بسلافة/ صبّحتها/ بسلافة...)

---

(1) الدّيوان، مج3 ص336.

(2) الديوان، مج 1 ص 108.

(3) الديوان، مج1 ص26.

وقد صبغت هذه المعاقبة التّرديدية البيت بشيء من الاختلاف ولكنّ ذلك لا يخلّ بالانسجام الحاصل من جرّاء المعاقبة المنتظمة الّتي كسّرت رتابة البحر الكامل الموحّد التّفعيلة. وتنمو الصّورة بتوزّع الوحدات اللّفظية توزّعاً عروضيّاً زادت في تدعيمه المماثلة الواقعة في ختام البيت، وعلى ذلك يغدو البيت مفعماً بالحركة المستشفّة من تعاقب الألفاظ المردّدة واختلاف أوزانها، حتّى إذا أشرف البيت على نهايته أضفت المماثلة نوعاً من الهدوء والرّتابة على البيت تجسيداً لنهايته.

وإلى هذا قوله في مدح "المعتصم"[1]:

فَالشَّمْسُ طَالِعَةٌ مِنْ ذَا وَقَدْ أَفَلَتْ   وَالشَّمْسُ وَاجِبَةٌ مِنْ ذَا وَلَمْ تَجِبِ

وقوله في مدحه أيضاً[2]:

بِسُنَّةِ السَّيْفِ وَالْحِنَّاءُ مِنْ دَمِهِ   لاَ سُنَّةِ الدِّينِ وَالإِسْلاَمِ مُخْتَضِبِ

وقوله يمدحه كذلك[3]:

فَبَيْنَ أَيَّامِكَ اللاَّتِي نُصِرْتَ بِهَا   وَبَيْنَ أَيَّامِ بَدْرٍ أَقْرَبُ النَّسَبِ

وقوله، وقد ردّد في الطّرفين، يرثي "عمير بن الوليد"[4]:

أَبِالْبَطَلِ النَّجِيدِ فَرَسْتَ مِنْهُ   نَعَمْ وَبِقَاتِلِ الْبَطَلِ النَّجِيدِ

فعلى الرغم من أنّ بنية الوافر مختلفة باعتبار القطف في الضّرب إلاّ أنّ تدبّر الصّورة الحاصلة في التّرديد يخرجها إلى التّقدير الآتي:

أَبِالْبَطَلِ النَّجِيدِ... = أَبِالْبَطَلِ النَّجِيدِ + ي

مُفَاعَلَتُنْ مُفَاعَـ...= مُفَاعَلَتُنْ فَعُولُ + ن

ونحو من هذا قوله يتغزّل[5]:

مَا فِرَاقُ الدُّنْيَا أَمَالِي وَلَكِنْ   فِي فِرَاقِ الدُّنْيَا فِرَاقُ هَوَاكَا

وقد حظي شعر أبي تمّام بشكل من التّرديد لعب فيه العطف والتّوزيع والتّفسير وغيرها أدواراً هامّة على مستوى تنمية الإيقاع وكثافته.

فمن التّرديد القائم على العطف قوله يرثي "خالد بن يزيد"[6]:

---

(1) الديوان، مج1، ص 54.
(2) الديوان، مج1، ص 52.
(3) الديوان، مج1، ص 73.
(4) الديوان، مج2 ص 38.
(5) الديوان، مج4 ص 248.
(6) الديوان، مج4 ص 71.

-أشَيْئَانِ مَا جَدْيَ ولاَ جَدُ كَاشِحِ   ولاَ جَدُ شَيءٍ يَوْمَ وَلَّى بِصَاعِدِ

وقوله في الغزل[1]:

-أحَادِيثُهَا دُرٌ وَدُرٌ كَلاَمُهَا   وَلَمْ أرَ دُرّاً قَبْلَه يَنْظِمُ الدُرَّا

وممّا يقوم على التّفسير والعطف معاً، قوله يرثي "حجوة بن محمّد الأزدي"[2]:

-نَجْمَا هُدىً: هَذَاكَ نَجْمُ الْجَدْيِ إن   حَارَ الدَّلِيلُ وَذَاكَ نَجْمُ الْفَرْقَدِ

بني التّرديد في هذا البيت على صورة توزيعيّة، تتردّد فيه اللّفظة (نجم) تردّداً كلّياً مرتبطة فيه بمعنى واحد هو الهدى، ولكنّها تتفرّع عن ذلك لتجسّد هذا المعنى في شيء محسوس مرئيّ يمثّله قطبان: الجدي والفرقد. وهو المسوّغ الّذي جعل اللّفظة المردّدة تُوهِم بأنها ارتبطت بمعنى آخر غير المعنى الأوّل. وهذا النّمط من التّركيب التّحليلي يفيد، فيما يفيد، التّخصيص والتّوكيد للّفظ (نجما) كما أنّه يفيد معنوياً ودون تكرار لفظ (هدى). وللألفاظ المكرورة وظائف نحوية متناسبة ومتطابقة، الأولى مبتدأ والأخريان كلتاهما خبر.

ومما سبّبه الاستدراك قوله يمدح "المعتصم"[3]

-ثَانِيهِ فِي كَبِدِ السَّمَاءِ وَلَمْ يَكُنْ   لاثْنَيْنِ ثَانٍ إذْهُمَا فِي الْغَارِ

ثانياً: التّرديد الاشتقاقي:

ونعني به تردّد اللّفظة مع اختلاف في البنية أو في الزّنة ممّا يوحي التباسها بالتّجنيس. غير أنّ الّذي يفصلها عن الجناس النّاقص هو الجذر اللّغويّ ومجال الاستعمال الدّلالي. وعليه فإنّ الجذر المعجميّ هو المعيار المرجعي لهذا الصنف من التّرديد.

ولعلّ أهمّ ما يستشفّ في هذا المجال هو أنّها تجسّد حرّيّة الشّاعر في التّعبير عن أغراضه ومقاصده، ومن ثمّ الكشف عن أهمّ خاصية من خاصيات العربية وهي الخاصية التّصريفية. وذلك ممّا يجعل دلالة التّرديد، ضمن سياق الخطاب، في حركة متجدّدة كما أنها تستجيب لأحوال الخطاب المختلفة. وإذا كان كذلك فلقد كان شيوعها في الشّعر العربيّ، وفي شعر أبي تمّام وافراً جدّاً، من ذلك قوله يمدح "المعتصم" [4]:

-غَضِبَ الْخَلِيفَةُ لِلْخلاَفَةِ غَضْبَةً   رَخُصَتْ لَهَا الْمُهَجَاتُ وَهْيَ غَوَالِ

[1] الديوان، مج4 ص 207.
[2] الدّيوان، مج2 ص 207.
[3] الدّيوان، مج2 ص
[4] -الديوان، مج3 ص 132.

فالتّرديد واقع في صدر البيت على نحو يجعله مؤطّراً باللّفظتين المتردّدتين، وقد ارتبطتا نحويّاً ودلاليّاً.

فأمّا الارتباط الدّلاليّ فراجع إلى وقوع الثّانية مفعولاً مطلقاً للحدث (غضب).

وأمّا الارتباط الدّلالّي فمبعثه هذا التّكرار الّذي صار يفيد التّوكيد أو بالأحرى توكيد الحدث.

ولعلّ أهمّ ما يمكن التّأكيد عليه في هذا البيت هو إمكان احتواء الصّدر –صدر البيت –بجذرين لغويين لا غير، هما (غ ض ب /خ ل ف) ولكنّ المرونة الّتي تتسّم بها اللّغة العربيّة هي الّتي وزعت هذين الجذرين على أربع صيغ صرفيّة ضمنت تنوّع الدّلالة واحتواء المعنى المقصود الّذي يهدف إليه الشّاعر. ولذلك أمكن القول بأنّ المسوّغات الإيقاعيّة الّتي نمّت الإيقاع وطوّرته في هذا البيت، إنّما عملت على إبرازها عوامل ثلاثة هي: التّكرار والتّركيب والمعنى.

ومثل هذا قوله يمدح "عمر بن طوق" [1]:

-يُعْطِي عَطَاءَ المُحْسِنِ الْخَضِلِ النَّدى عَفْواً وَيَعْتَذِرُ اعْتِذَارَ الْمُذْنِبِ

على الرغم من سير هذا البيت على منوال سابقه إلا أن الصّورة الإيقاعيّة الترديديّة فيه مكثّفة لتواترها مرّتين يستقلّ فيها كلّ ترديد بشطر. يضاف إلى ذلك تعاقب اللفظتين المكرورتين دون فاصل بينهما. وما من شكّ أن تكرار الحروف مباشرة. ووفقاً لنواميس نظميّة معيّنة، يضفي على الإيقاع نوعاً من التّميّز المثير للسّامع لدأبه على استماع تردّدات صوتية بعينها، ناهيك بهذا التّناظر الحاصل في تركيب الصّورتين التّرديديّتين وسيرهما على نمط متوازن في النّحو والدّلالة.

فأمّا التّوازن النّحويّ فنعني به هذا النمط من التّركيب الفعلي (يعطي عطاء المحسن /يعتذر اعتذار المذنب). وهو توازن يمكن أن يؤخذ على الازدواج للطّابع الالتزامي الذي يتمتّع به التّركيب.

وأمّا التّوازن الدّلالي فنعني به المعنى المتمثل في الذّهن وهو: العطاء والامتناع، مما يتجسد رياضياً ومنطقياً بالعلامتين (+، -).

ولهذه النماذج الخطابية في شعر "أبي تمام" شواهد كثيرة لعلّ السبب فيها يرجع إلى انسجامها مع البنية الفعلية للجملة في اللّغة العربيّة. من ذلك قوله في مدح "المعتصم" [2]

-حَتَّى إِذَا مَخَّضَ اللَّهُ السِّنِينَ لَهَا مَخْضَ الْبَخِيلَةِ كَانَتْ زُبْدَةَ الْحِقَبِ

وشبيه بهذا قوله يمدح "محمد بن حسّان الضّبي" [3]:

-عِنَبِيَّةٌ ذَهَبِيَّةٌ سَبَكَتْ لَهَا ذَهَبَ الْمَعَانِي صَاغَةُ الشُّعَرَاءِ

---

(1)-الدّيوان، مج 1 ص 101.

(2)-استخدام الشاعر (مخض) مصدراً لمخض على غير قياس، وحقه أن يكون (تمخيض) على زنة تفعيل. وإنما تعامل الشاعر مع الفعل كما يتعامل مع المجرد منه من باب التضمين.

(3)-الدّيوان، مج 1 ص 29.

وقد يغني الشاعر البيت بالتّرديد معتمداً أكثر من صيغة صرفيّة نحو قوله يمدح "أبا دلف العجلي" [1]:

-فِي يَوْمِ أَرْشَقَ وَالْهَيْجَاءُ قَدْ رَشَقَتْ   مِنَ الْمَنِيَّةِ رَشْقاً وابلاً قَصِفَا

فالصّيغ المختلفة للمادّة المعجميّة (ر ش ق) موزّعة على ثلاث صيغ مختلفة في مواضع من البيت ثلاثة. حيث تظهر الكلمة في صدر البيت بعد ثلاثة مقاطع صوتيّة وتختفي لتظهر بعد أربعة مقاطع صوتيّة أخرى. ثم تختفي لتظهر بعد أربعة أخرى. وإذا أردنا أن نجسّد سلسلة الاختفاء والظّهور، فإنّها تبدو كالتّالي:

فِي يَوْم /أَرْشَقَ/ وَالْهَيْجَاءُ قَدْ/ رَشَقَتْ مِنَ الْمَنِيَّةِ/ رَشْقاً/ وَابلاً قَصِفَا

\-   +   \-   +   \-   +   \-

وقد يجمع الشّاعر بين صورتين ترديديّتين فيتّسم البيت -والحال هذه -بالتّنوع والاختلاف نحو قوله مادحاً "الحسن بن وهب" [2]:

-شَرَابٌ عَظْمُهُ للشُّرْبِ شِرْبٌ   وَسَائِرُهُ ارْتِفَاقٌ للرِّفَاقِ

وشبيه بهذا قوله وقد ناوب بين الألفاظ المتردّدة، إذ يهجو "عيّاش بن لهيعة" [3]:

-وَأَرَى نَكِيراً صَدَّ عَنْكَ وَمُنْكَراً   ظَنّاً بِأَنَّكَ مُنكرٌ ونكِيرُ

ومن أشكال التّرديد المثيرة ما يمكن تسميته بالتّرديد المتقاطع لتناوب صورتين ترديديّتين وتقاطعهما بحيث ترتبط اللّفظة في الصورة الأولى بنظيرة لها في الصّورة الثّانية ارتباطاً نحويّاً ودلاليّاً، كقوله راثياً "خالدَ بن يزيد" [4]:

ارتباط نحوي (أو سياقي)

-إذا شَبَّ نَاراً أَقْعَدَتْ كُلَّ قَائِمٍ   وَقَامَ لَهَا مِنْ خَوْفِهِ كُلُّ قَاعِدِ

ارتباط إيقاعي

والخلاصة، أنّنا لم نشأ أن نفرّق بين التّرديد والتّعطّف باعتبارهما شيئاً واحداً ومن حيث كان الفرق بينهما في نظر البلاغيّين العرب لا يتعلّق بالمفهوم ولا بطبيعته، وإنّما جعلوا الفرق بينهما في الموقع لا غير، لذلك كان هذا التّمييز في نظرنا دقيقاً جدّاً إلى درجة المبالغة، وقد أدّى ذلك إلى تشتيت الظّاهرة الواحدة وتمييعها.

(1)- الدّيوان، مج 2 ص 367.

(2)-الديوان، مج 2 ص 327.

(3)-الديوان، مج 4 ص 360.

(4)-الديوان، مج 4 ص 72.

وقد يبدو استغلال مصطلح التّعطف، من الناحية المنهجية، وسيلة مناسبة لدراسة الظّاهرة، إلاّ أنّ هذا المسلك وصفيّ لا يراعي حركية التّرديد ولا أشكاله التّمييزية، فضلاً عن أنّه يُسقط الدّارس في الاستطراد والتّكرار باعتبار الظّاهرة واحدة في طبيعتها ومظهرها. ويتّسم التّرديد في شعر "أبي تمام" بالانسجام والتّناسب لقيامه على بعدين اثنين:

الأوّل: البعد الإيقاعي: فالتّرديد لا يند عن البحر الخليلي وإنّما تقع الألفاظ المتردّدة وفقاً للوزن وتتناسب معه، فلا يتحطّم المعيار المرجعيّ إلاّ بالقدر الذي تسمح به مسوّغات العروض ورخصها. يضاف إلى ذلك تكرار الحروف وأحياناً تكرار الحركات. وهو ما يطبع الألفاظ المتردّدة بمسحة إيقاعية من حيث كان الإيقاع نفسه ترديداً وتناسباً مضبوطاً للوحدات الصّوتية.

الثّاني: البعد التّركيبي: تحتلّ الألفاظ المتردّدة تارة موضعاً متماثلاً فتؤدّي وظيفة نحويّة واحدة، ممّا يضمن الانسجام والتّناسب، ويؤهّل التّرديد لأداء دور إيقاعي متميز.

وقد ترتبط الألفاظ المتردّدة تارة أخرى ارتباطاً نحويّاً إسنادياً أو غير إسناديّ. وإزاء هذا الارتباط تبرز علائق أخرى نحويّة وصرفيّة ودلاليّة تمثّل محور التّوقيع وأدواته الفاعلة فيه إضافة إلى كونها عناصر إيقاعية ثانويّة غايتها تدعيم النّموذج الخليليّ المعتمد.

وللتّرديد بَعْدَ هذا ثلاثُ وظائف متكاملة:

1)-**الوظيفة الإيقاعية**، وأبرز ما يمثّلها ترديد اللّفظة نفسها فضلاً عن السّمات الأخرى المتعلّقة بمواضع ترديدها.

2)-**الوظيفة الدّلاليّة**: يمثّلها الجانب الإفادي في الخطاب الشّعري لأبي تمّام باعتبار ما تؤدّيه اللّفظة من أدوار نحويّة. وغالباً ما يمثّل التّوكيد أهمّها.

3)-**الوظيفة الشّعرية**: ونعني بها ما أفرزته الألفاظ المتردّدة بأنماط تركيبيّة وإخباريّة وبيانيّة متنوّعة على مستوى الخطاب، وذلك بما تضمّنته من عنصر المفاجأة والإثارة اللّتين تجلبان اهتمام السّامع وتنذرانه لتتبّع الخطاب.

يتنوّع التّرديد في شعر "أبي تمام" صيغاً وأنماطاً بسبب تنوّع الخبر وحال الحديث. لذلك كان يستجيب للحركة والتّحديد بترديد الألفاظ على صيغ صرفيّة مختلفة. بينما يتجاوب مع توكيد الخبر وإثباته بتكرار اللّفظة نفسها مع ربطها بمعنى آخر.

وفي كلتا الحالين، ينّم هذا التنوّع على مرونة اللّغة العربيّة باعتبارها لغة اشتقاقيّة متصرّفة يسع الجذر اللّغويّ فيها طبيعة الحال المعبّر عنها ثابتةً أو متغيرةً، فكان للمادّة اللّغوية الواحدة مجال متعدّد من البنى الّتي تربط المحور الدّلالي الواحد بمواقفه وأحواله المتباينة.

مراجع البحث:

(1)- شرح ديوان أبي تمام، صنعة الخطيب التبريزي، تحقيق محمد عبده عزام، دار المعارف، مصر، د. ت.

(2)- الآمدي (أبو القاسم الحسن بن بشر)، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط2 /1972.

(3)- الأخفش (الشيخ أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي)، كتاب القوافي، تحقيق الدكتور عزة حسن، دمشق /1980.

(4)-الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمان بن محمد)، أسرار البلاغة في علم البيان، ضبط وتصحيح السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، د، ت.

(5)-ابن جني (أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي)، سر صناعة الإعراب، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، البابي الحلبي، مصر، ط2 /1954.

(6)ابن أبي الحديد (عز الدين عبد الحميد بن هبة الله المدائني)، الفلك الدائر على المثل السائر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، الرياض، ط2 /1984.

(7)-أحمد إبراهيم موسى، الصبغ البديعي في اللغة العربية، دار الكتاب العربي، القاهرة /1969.

(8)-ابن رشيق (الإمام أبو علي الحسن)، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق الدكتور محمد قران، دار المعرفة، بيروت، ط1 /1988.

(9)-رمضان (محيي الدين)، في صوتيات العربية، مكتبة الرسالة الجديدة، عمان، د. ت.

(10)- سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر)، كتاب سيبويه، تحقيق عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب، بيروت، ط3 /1983.

(11)- العباسي (عبد الرحيم بن أحمد)، معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، مطبعة السعادة، القاهرة /1947.

(12)- العسكري (أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل)، كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق الدكتور مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، ط1 /1981.

(13)- العمري (محمد)، تحليل الخطاب الشعري: البنية الصوتية في الشعر: الكثافة /التفاعل/ الفضاء، الدار العالمية للكتب، الدار البيضاء، ط1 /1990.

(14)-القزويني (الإمام جلال الدين محمد بن عبد الرحمان):

أ-الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق وتنقيح محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية، ط2 /د.

ت-التلخيص في علوم البلاغة، ضبط وشرح عبد الرحمان البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2 /1932.

(15)- قدامة (أبو الفرج قدامة بن جعفر)، نقد الشعر، تحقيق الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1 /1978.

(16)-المدني (السيد علي صدر الدين بن معصوم)، أنوار الربيع في أنواع البديع، تحقيق شاكر هادي شكر، مطبعة النعمان، النجف، ط1 / 1969.

(17)-ابن المعتز (عبد الله بن محمد)، كتاب البديع، تحقيق غناطيوس كراتشكوفسكي، مكتبة المثنى، بغداد /1967.

(18)-مجلة عالم الفكر، مارس /1982.

التفاعل بين الحياة والفن، وتأثيره في الشعر العباسي

(رؤية نقدية)

د. أحمد دهمان[1]*

من الحقائق الثابتة أن لكل موضوع إنساني طريقته العلمية التي تستلزمها طبيعة الموضوع ذاته. والأدب فن جميل، من أروع ما تنتج نفس الإنسان، لأنَّه وليد الشخصية الإنسانية، والمُعَبِّر عمَّا تنطوي عليه النفس من شعور وإحساس، إنه مظهر من مظاهر العبقرية والخلق الإنسانيين. أليس الأدب صلة بين إنسان وإنسان؟ أليس قارئ الأدب ومتذوقه وسامعه أناساً يحسون ويتذوقون ويعجبون وينقدون؟ وعلى هذا فإنَّ الشاعر إنسان يتكلم إلى الناس، إنسان وُهِبَ مقداراً أوفر من رهافة الحس والحماسة والحنان والمعرفة بالطبيعة الإنسانية، أو الجغرافية الروحية عند الإنسان.

كذلك فإنه وهب نَفَساً أوسع من نَفَسِ غيره أفقاً، إنه إنسان مغتبط بمشاعره ونزعاته، وبما تضمنت روحه من أسرار الحياة، يلذ له أن يفكر فيما في الوجود من مشاعر ونزعات مشابهة لما عنده، وأن يخلق هذه خلقاً إذا لم يجدها في حياته. وعنده إلى جانب ذلك استعداد لأنْ يتأثر بالأشياء الغائبة كأنها حاضرة أمام عينيه، وأن ينشئ في نفسه نوازع قد تشابه ما تحدثه الحوادث الحقيقية، لذلك كله تمتع باستعداد وقدرة أكبر على التعبير عما يفكر ويحس، ولا سيما المشاعرُ والأفكار التي تنبعث فيه من دون أن تفرض عليه من الخارج.

نخرج من ذلك كله إلى حقيقة لا شك في صحتها، وهي أن الشعر جوهر المعرفة الإنسانية وروحها اللطيف، وأن الشاعر هو صخرة الدفاع عن الطبيعة الإنسانية يحمله معه أينما سار تعاطفاً

[1] أستاذ جامعي سوري.

* ـ جامعة عنابة الجزائر. قسم اللغة العربية وآدابها.

وحسباً[1] فكثير من النجاح الذي يحرزه إنما يتوقف على مهارته في إثارة ذكريات وشؤون في عقول جمهوره، وفي تبنّيه صوراً وأصداء ومشاعر تتفق ومَا في نفسه من صور ومشاعر، وأوضح ما يكون هذا في الأدب.

والقول إن الفن بصورة عامة، والأدب منه خاصة، وثيق الصلة بالحياة، مُسلَّمةٌ تقدمها لنا صلتنا بالواقع على سبيل المشاهدة، فكل الظواهر تدل على وجود صلة حية ومتفاعلة بين الفن والحياة، سواء أكنا نعني بالحياة جانبها السياسي أو الاقتصادي أو العقلي، أو جانبها الاجتماعي الذي يعد أهم الجوانب وأكثرها بروزاً وظهوراً وتأثيراً، نظراً لكون الحياة الاجتماعية بمظاهرها المتعددة أهم رافد للشعر في موروثنا الأدبي وبصورة خاصة في العصر العباسي الذي درج أكثر الباحثين على تسميته بالعصر الذهبي، لأنه عصر العلم والمعرفة والحضارة، وعصر الفتن والانقلابات السياسية والثورات الفكرية والثقافية الأممية. وباختصار عصر الصراع بين القديم والحداثة.

وكما هو معروف فإن الدولة العباسية قد أخذت مكانها تحت الشمس على أنقاض الدولة الأموية التي كانت تسير في طريقها إلى الظل. وفي عهد العباسيين اتسعت اللغة العربية لثقافات الأمم التي دخلت في جسد الدولة العربية، كالصين والهند وفارس، وتلك التي كانت مجاورة للحضارة العربية كاليونان والرومان، وأبيحت إلى حد كبير حرية الفكر، وحرية التعبير، وحرية العقيدة، وحرية الهدى والضلال وحرية التقوى والفجور، وحرية السمو إلى البحث عن الحقائق، وحرية التدحرج إلى الانحلال والمجون، فكان الابتذال والتهتك في كل مكان، في الكوفة والبصرة وبغداد كان سائداً في الأديار، وكان في أكواخ الفقراء وقصور الأشراف وبطانة الخليفة بل كان في قصر الخليفة، فما سر هذه الظاهرة التي غلبت على حياة الناس، وحددت سلوكهم ومناحي اهتماماتهم في ذلك العصر؟

اتفق أكثر الباحثين والمؤرخين على أن للتأثير الفارسي دوراً كبيراً وقوياً في نمو ظاهرة المجون وانتشارها. فالفرس أمة عريقة لهم ثقافة غنية في القديم، ورثوا شيئاً منها عن الثقافات الشرقية القديمة كالهندية والصينية، وبصفة خاصة النزعة الحضارية المادية، كذلك فقد ورثوا شيئاً آخر عن الثقافة اليونانية التي جلبها الإسكندر بجيوشه الفاتحة، والتي نقلوا شيئاً عنها قبل الإسلام، وقد تجمعت لهم من هنا وهناك روافد ثقافات متعددة ومتباينة، فكانت النتيجة أن اتسمت ثقافتهم بصفات ومميزات أكسبت العرب الساكنين في جنوب العراق في الحيرة والأنبار شيئاً كثيراً من الحضارة قبل الإسلام، بفعل النفوذ الفارسي السياسي والعسكري على هذه المنطقة. ثم أصاب هذه الثقافة شيء من الضعف قبل ظهور الإسلام، واستطال هذا الضعف حتى شمل أربابها في السياسة والاجتماع، فلم يقووا على ملاقاة العرب المسلمين في موقعة نهاوند سنة (21) للهجرة، ولشدة الهزيمة التي أصابتهم وكثرة الغنائم التي أدركها أعداؤهم سمّى المسلمون هذه الموقعة (فتح الفتوح)[2].

---

(1) من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده، محمد خلف الله، 21، 86.

(2) تيارات أدبية من الشرق والغرب، د. إبراهيم سلامة، 164، 166.

فهناك أمة قوية أصابها الضعف، وهنا مدنيّة عزيزة قوية تعد ميراث حضارات عربية قديمة نشأت في بلاد الشام والعراق والجزيرة العربية، ثم جاءت الثورة العربية الإسلامية التي غيّرت بنية المجتمع العربي، فقويت واتسعت وانتشرت معتمدة على العلم والثقافة، كما اعتمدت على العقيدة، والوجدان وعزم الرجال على انتصار دولة العرب. فكانت الفتوح، وكان التقاء المدنيتين: العربية والفارسية حيث تكونت مدنيّة جديدة أساسها اللسان العربي المبين، والثقافة العربية، والملك العربي، على الرغم من صيحات الشعوبية التي بدأت بالظهور في العصر الأموي نتيجة سياسة الأمويين تجاه الأعاجم وتعصّبهم الشديد للقومية العربية، وتراث العرب الزاخر، وفي ذلك مخالفة لسياسة التسوية في الإسلام.

أما في العصر العباسي، الذي انتشر فيه النفوذ الفارسي المتمثل بحكومة أبي مسلم الخراساني وبالبرامكة فيما بعد، فقد كان الإسلام وحده هو الصلة التي وثّقت القربى بين الناس. فكان عصر الثقافة الأممية الذي أتاح للفرس العمل على رد بعض ما أخذ منهم مادياً وثقافياً. فأحيوا القديم ومزجوه بالجديد الطارئ، وكانت النزعة المادية واضحة، إذ تجلت في مظاهر عدة كالعادات والتقاليد والأعياد الخاصة، واللباس، والغناء والشراب، وتجارة الرقيق، واستخدام الخصيان في البيوتات الكبيرة، وانتشار أماكن اللهو، وبروز جوانب من الزندقة الفكرية والدينية وغير ذلك... الأمر الذي أدّى إلى ميل الناس إلى حياة الترف والبذخ واللهو والدّعَة والنعيم، إلا أنّ ذلك لم يكن يشمل إلاّ طبقة قليلة العدد من الرعيّة، بينما كانت الأغلبية من الناس تسمع وترى ولا قدرة لها على الإسهام في هذه الحياة الاجتماعية بسبب الفقر واضطهاد الكادحين الذين يعملون في إقطاعيات الأشراف والأمراء والحاشية، وكذلك بسبب التفاوت الطبقي، وسوء توزيع الثروة في المجتمع العباسي، فمال بعض هؤلاء إلى حياة الزهد والتقشف والتصوّف وظل الباقون يتجرعون كؤوس الحرمان والظلم والغبن.

وللبيئة التي ينشأ الشاعر فيها، ويرافقها طوال حياته، وكذلك لجملة معارفه المكتسبة، ولما يستجد حوله من المعارف العامة فيلقي على نفسه ظلاً قصيراً أو طويلاً، وللأحداث البعيدة والقريبة مما يمس شعوره من قريب أو بعيد، وللعواطف التي تبثها بين جوانحه آمال نفسه أو آمال قومه، لكل أولئك وسواه يد مبسوطة بالصنعة الشعرية والإبداع الفني وتكوين الرؤى والمواقف. وما دام الشعر متأثراً بملابسات الحياة العامة ـ وهذه حقيقة ـ فإن الأمر الطبيعي أنْ تكون مضامينه صدى لهذه الملابسات أو تفسيراً لها، أو إضافة إليها. فإذا ما تذكرنا أنّ الناس في هذا العصر عاشوا حياة اللهو والسرور والدعة، وأنّ اضطراب السياسة والبؤس الاقتصادي، وتطور الحياة الاجتماعية من أهم مقومات هذه الحياة العامة أيقنا أن الشعراء كانوا يفكرون ويحسون بروح الوجدانات الإنسانية، لأن الشعر وليد التأمل في شروط الحياة الإنسانية بما فيها من خير وشر، بالإضافة إلى أن الفن ليس بالضرورة تصويراً (فوتوغرافياً) للواقع المادي والنفسي، وإنما هو موقف مغاير للموقف المتعين في مطلق الكلام، أو مطابق له.

فبظهور بغداد، مدينة العلم والترف واللهو والمجون ـ مركزاً أولاً للحضارة العباسية اشتدت موجة اللهو حتى بلغت درجة المد العالي، وأخذت ـ كما أسلفت تيارات اللهو والزندقة والمجون تتدفق حارة، صاخبة، لتجرف معها الشباب إلى أقصى غاياتها، وكانت قصور بغداد تموج بالجواري والغلمان من كل جنس، ومع الجواري غناء وموسيقا ولهو وعبث، بل فتَنٌ من كل لون، لم يسمع بمثلها الناس من قبل، ومع هذا كله خمر تسيل بغير حساب، ومجالس شراب لا تكاد تنفض حتى تعقد من جديد، وبين الجواري والخمر تقف الغواية وقد تجرَّدَتْ من ثيابها جميعاً، وبسطت ذراعيها أوسعَ البسْط لتضمَّ إلى أحضانها كل من يسعى إليها، وأخذ الشباب يتساقطون في حَمْأتها تساقط الفراش المتهافت على النار[1]. وفي أعماق الهاوية السحيقة مضت جماعات الشعراء تقترب على غير هدى وتجرّر حبال الخلاعة، وقد ألفَ اللهوُ بينهم وربط المجونُ بين أسبابهم، كلُّهم فاسقٌ وخليع، وكلهم متهم في دينه وخلقه من هؤلاء: والبة بين الحُباب، ومطيع بن إياس، ويحيى بن زياد، والخاركي والحمادون الثلاثة، والحسين بن الضحاك، ومسلم بن الوليد، وأبو نوَاس ويوسف بن الحجَّاج وغيرهم كثير... ومضى هؤلاء يصورون حياتهم الاجتماعية بل حياة مجتمعهم بكل ما يدور فيه من لهو ومجون وخلاعة وشذوذ، في صراحة وصدق، بل في إباحية سافرة في بعض الأحيان.

لقد أخلص شعراء هذا العصر لحياتهم، كما أخلصوا لفنهم وكما كانت حياتهم حرة طليقة لا يقيدها قيد، كان فنهم كذلك تعبيراً حراً لا يقف أمامه تقليد ـ كما سنبين ـ فكان شعرهم ميداناً لهذه المؤثرات، وفيه عبَّروا عن فلسفتهم في كثير من قضايا الحياة العامة ومظاهرها المختلفة، ومنها ظاهرة المجون أو الظَّرْف.

وقد عرف ابن الجوزي[2] الظَّرْفَ فقال: "الظَّرْفُ يكون في صَبَاحَة الوجه، ورشاقة القدِّ، ونظافة الجسم والثوب، وبلاغة اللسان، وعذوبة المنطق وطيب الرائحة، والتقزّز من الأقذار والأفعال، وكل المُستهجنة، ويكون في خفة الحركة وقوة الذهن، وملاحة الفكاهة والمزاح، ويكون في الكرم والجود وغير ذلك من الخصال اللطيفة...". أما أبو نوُاس، شاعر المجون والزهد فقد حدَّد أبعاد المجون موحداً بين دلالته الأدبية والاجتماعية، وبين الظَّرْف بقوله: (.. وأما المجون فما كلُّ أحَد يقدر على أنْ يَمْجُنَ، وإنما المجون ظَرْفٌ، ولست أُبْعُدُ فيه حَدَّ الأدب، ولا أتجاوز مقداره)[3] أما محمد بن إسحق بن يحيى (الوشاء) فقد حدد سَنَنَ الظرف مؤكداً أنه لا أدب لمن لا مروءة له، ولا مروءة لمن لا ظَرْفَ له، ولا ظرف لمن لا أدَبَ له، وقال[4]: (اعلم أنَّ عماد الظَّرْف عند الظرفاء وأهل المعرفة والأدب حفْظُ الجوار، والوفاءُ بالذِّمار، والأنَفَةُ من العار، وطلبُ السلامة من الأوزار، ولن يكون الظريف ظريفاً حتى تجتمع فيه خصال أربع: الفصاحة، والبلاغة، والعفَّة، والنزاهة).

(1) الشعر والحياة الاجتماعية في القرن الثاني الهجري، د. يوسف خليف (بحث في مجلة المجلة المصرية).
(2) أخبار الظراف والمتماجنين، ابن الجوزي، 12.
(3) أخبار أبي نواس، ابن منظور، 25/2.
(4) الموشى، الوشاء، 9، 6.

هـذا فيما يتصل بمفهوم المجون من زاوية الأدب، أما معنى المجون في اللغة والاصطلاح فقد تعددت مدلولاته وتراوحت بين ارتكاب الأعمال المخلّة بالآداب العامة والعرف والتقاليد بلا تستر أو استحياء، وبذلك يكون المجون ظاهرة اجتماعية خطيرة إذا انعكست في الشعر، وبين تفسير أبي نواس السابق الذي يربط فيه بين الظرف والمجون، وبه يكون المجون من الخصال (الحميدة) القائمة على الفن والمروءة. أما نحن فنأخذ بكلا المفهومين بناء على واقع الحال في الشعر العباسي، فنقرر أنَّ المجون يعني الخروج على النظام السائد في المجتمع عن طريق السلوك الفعلي، أو التعبير بالشعر بحرية وصدق، إلى جانب كونه ظاهرة خطيرة تحولت إلى اتجاه أدبي قوي من اتجاهات الشعر العربي في العصر العباسي الأول على الأقل، بعد أنْ كان مسألة فردية لا تصل إلى درجة التيار العام في العصرين الجاهلي والإسلامي (الأموي).

لقد شكل المجون في العصر العباسي ــ كما قلنا ــ اتجاهاً أدبياً بارزاً نبتت بذوره في تربة العصر الجاهلي ونمت جذوره واستمدت قوتها من حياة بعض الشعراء الجاهليين وأشعارهم كامرئ القيس شاعر التمرد والغزل الفاحش والقهر الجنسي، والأعشى ــ صناجة العرب ــ الذي فتن بهريرة وتَيَّمَهُ حبُها وشُغِفَ بالكأس والطاس، وعبد بني الحَسْحاس الذي انتقم بمجونه وسخطه من سالبي حريته ومعيّريه بلونه الأسود وجنسه الأجنبي، وطَرَفَة بن العبد الشاعر القلق الحزين، ثم أتباع هـؤلاء في العصر الإسلامي كأبي محجن الثقفي الذي أبت ذاته أن يقلع عن شرب الخمرة بالرغم من إقامة الحَدّ عليه، فتحدى القيم الدينية التي تُحرّم شرب الخمرة، حتى جاء الاقتناع بلا فرض فأقلع عن شربها. ومنهم عمر بن أبي ربيعة شاعر الغزل والغناء، المفتون بعنفوان شبابه وترف الحجاز، والأخطل المشغوف بالخمرة والهجاء، والفرزدق الذي كان يلهو على استحياء، والوليد بن يزيد الخليفة الشاعر الذي وصف الخمرة وصفاً لم يسبقه إليه شاعر في العصر الإسلامي، فكان أستاذاً لشعراء الخمريات فيما بعد، ومنهم مطيع بن إياس الذي يُعَدُّ الحلقة المفقودة بين الوليد وأبي نواس. ومن الشعراء المتماجنين أيضاً الأُقَيْشِر الأسدي الذي يقول عنه أبو الفرج الأصفهاني[1]: إنه كان كوفياً خليعاً ماجناً مُدْمِناً لشرب الخمرة، وكان يُكْنَى بأبي معرض، وهو الذي يقول، أي الأُقَيْشِر:

فـإنَّ أبـا مُعْـرِض إذْ حَسَـا ... مـن الـراح كأسـاً علـى المنـبر

خطيـبٌ لبيـبٌ أبـو معـرض ... فصـار خليـقاً علـى المَكْـبَرِ

(الكبر في السن)

أحَـلَّ الحـرامَ أبـو معـرض ... فـإنْ لِـيم فـي الخمـر لـم يصـبر

يُجِـلُّ اللّـئامَ ويَلْحَـى الكـرامَ ... وإن أقْصَـرُواعنه لـم يقصـر

وهـذا الشاعر الذي يُحِلُّ الحرامَ ولا يقبل لوم اللوام أو الصبر عن الخمر كان صاحب شراب

---

[1] الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، 253/11، 259.

وندامى، وكان لا يسأل أحداً أكثر من خمسة دراهم، يجعل درهمين في كراء بغل إلى الحيرة، ودرهمين للشراب، ودرهماً للطعام. ويبدو أنَّ الخمرة كانت ملهمته فأبدع في وصفها وحلّق في سمائها وبصورة خاصة في هذين البيتين اللذين استنشدهما عبد الملك بن مروان وفيهما يقول:

تُريكَ القَذَى من دونها وهي دونه — لوجه أخيها في الإناء قُطُوبِ

كُمَيْتٌ إذا فُضَّتْ وفي الكأس وردة — لها في عظام الشاربين دبيب

ومن رواد تيار المجون من مخضرمي الدولتين آدم بن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم. وكان آدم في أول أمره خليعاً ماجناً منهمكاً في الشراب ثم نسك بعدما عُمِّر، ومات على طريقة محمودة[1] وهو الذي يقول:

هاك فاشربْها خليلي — في مدى الليل الطويلِ

قهوة في ظل كرم — سُبِيَتْ من نهرِ بيلِ

قُلْ لِمَنْ يَلْحَاكَ فيها — من فقيهٍ أوْ نبيلِ

أنت دَعْها وارْجُ أخرى — من رحيق السلسبيلِ

وله أبيات غزلية رائعة، منها قوله:

أحبك حبين: لي واحد — وآخر أنك أهلٌ لذاكَ

فأما الذي هو حب الطباع — فشيء خُصِصْتَ بهِ عَنْ سواكَ

وأمّا الذي هو حبُ الجمال — فلستُ أرى ذاك حتى أراكَ

ولستُ أمُنُ بهذا عليك — لكَ المَنُ في ذا وهذا وذاك

أما الوليد بن يزيد فقد فتّق في فني الخمرة والغزل ما فتق، وبَنَى فيهما ما بنى مستنداً على التقاليد الفنية القديمة، مستجيباً بها للحياة والواقع الذي كان يُمْلي عليه ما يقول إملاء، وقد ترك أثره وطابعه على الشعر العباسي، حتى ليكاد الوليد الأموي يبدو لنا عباسياً سبق عصره، كما يقول البهبيتي[2] أما الحلقة المفقودة بين الوليد وبين رائد شعر المجون، وزعيم هذا الاتجاه أبي نواس فهو مطيع بن إياس الذي اتهم بالزندقة وصور في شعره حنينه إلى أيام الشباب واللهو والاستمتاع بملذات الحياة من دون مبالاة بالدين أو بفرائضه ــ إنه يَجْهَرُ بارتكابه المحرّمات، بل بحث الناس على

(1) الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، 286/15.

(2) تاريخ الشعر العربي، د. محمد نجيب البهبيتي، 314.

الفساد بدعوى أن العمر فانٍ، وأن اغتنام الملذات فرصة الإنسان في الحياة، لا تتكرر، يقول[1]:

اخلــع عِــذارَكَ فــي الهــوى	واشــربْ معَتَّقَةَ الدِّنانِ
وَصِـلِ القبيــحَ مجاهــراً	فالعيــشُ فــي وَصْـلِ القِيانِ
لا يُلْهِيَنَّـكَ غيـرُ مـا	تَهْــوَى، فــإنَّ العُمْـرَ فـانِ

فمطيع في شعره يصور منطلقات نزعة التنوير، أو ناحية الزندقة الفكرية التي تدعو إلى تحرر الإرادة الإنسانية، وحرية الفرد في أن يَفْعَلَ ما يشاء دون ارتباط بأي قيد، كما يشير هنا في قوله: (لا يُلْهِيَنَّك غير ما تهوى).

وما دمنا نتحدث عن تيار المجون في العصر الأموي، فإنه من المفيد أنْ نتساءل ما هي الأسباب التي لم تُتِحْ لهذا التيار أنْ يتحول إلى اتجاه شعري كبير، كما هو واقع الحال في العصر العباسي؟ هذه الأسباب تعود إلى أنَّ ما جدَّ على الحياة العربية في عصر الأمويين من المظاهر الحضارية لم يمس مختلف جوانبها ولا وصل إلى جميع أنحائها ولا أثَّر على القبائل جميعاً بحيث تتحول برمّتها من مجتمع بدوي بعاداته وتقاليده وقيمه إلى مجتمع متحضر مُنْبَتِّ الصلة عن ماضيه، نقول هذا على الرغم من انتشار الغناء في الشام والحجاز، وظهور طبقة لاهية عابثة من الشعراء الغزليين الماديين وشعراء الخمرة كالأقيشر والوليد بن يزيد ومطيع وغيرهم، وعلى الرغم من وجود مظاهر تطور اجتماعي شهدتها بعض البيئات أدّتْ إليها ظروف تتصل بسياسة الدولة الأموية التي حاولت إبعاد الناس عن السياسة وشجعت الشباب على الإقبال على الملاهي، لكن ذلك لم يكن سوى انحرافات بسيطة، وكدر طفَا على سطح الحياة لم يتسرب إلى أعماقها، ولم يُشوه صورتها ومثلها العليا.

أما ثاني الأسباب فهو أنه لم يكن أمام الشعراء الأمويين من الأصول الفنية إلا التراث الجاهلي الذي جمع لهم أطرافاً منه اللغويون والنحويون؛ وهؤلاء كانوا متشددين في محافظتهم على السلفية والأصول الجاهلية. أضِفْ إلى ذلك عاملاً آخر هو أنَّ الفترة الزمنية التي عاش إبَّانها الشعراء الأمويون كانت قصيرةً ومضطربة تنازعهم فيها تياران مختلفان: تيار القديم الذي يمثل استواء أساليبهم واكتمال خصائص فنهم، وتيار الجديد الذي نزع إليه بعضهم وحاول إرساء أصول له، إلا أنَّ سيطرة القديم كانت غالبة ــ فالشعر القديم أساس ينبغي أنْ يُنظَر إليه نظرة احترام وتقديس. وهنا نصل إلى ثالث الأسباب وهو أن علماء اللغة والنحو والرواة في هذه الفترة المبكرة كانوا يفضلون الشعر الجاهلي ويدعون الشعراء إلى محاكاته والصوغ على شاكلته لغة ونحواً ومبنى، بل إنَّ تفضيل القديم والتنويه به والدعوى إلى احتذائه كانت من أهم العوامل التي حفزت الشعراء على تعاقب العصور إلى الاتصال بالشعر الجاهلي وتمثل خصائصه الموضوعية والفنية، كما كانت من

(1) شعراء عباسيون، جرونباوم، 76.

أهم الأسباب التي هيأت لاستمرار الجانب التقليدي في القصيدة العربية سواء من حيث الشكل أو من حيث المضمون والمعنى[1]، وبذلك ظل للقصيدة القديمة جلالها واحترامها وموضوعها الذي لا يُفرِقُ في الفحش إلا أحياناً.

نقول هذا على الرغم من أن المبالغة في شرب الخمرة كانت من عوامل المباهاة وإظهار الغنى وعدم المبالاة بالإسراف في الإنفاق على شربها. وقد رأى العربي في الجاهلية في الخمرة مظهراً للترف والفروسية والكرم. لكن الحياة في العصر العباسي تبدلت وتغيرت حتى لتكاد الصلة بالقديم تنقطع، يؤكد هذا ما تحدثنا عنه سابقاً من كثرة الجواري والغلمان، وانتشار شرب الخمرة وعقد المجالس والاهتمام بالغناء. ويذكر الراغب الأصفهاني[2] تعريفات للغناء تدل على أهميته وذيوعه وانتشاره، منها: أجود الغناء: ما أطربك وألهاك، أو أحزنك وأشجاك. وغناء بلا شراب كَنَحلَةٍ بلا عطية، وهدية بلا نيَّةٍ ورعد بلا مطر، وشجر بلا ثمر، وقال الرشيد: النِّكْسُ الذي يشرب على غير سماع. وقال أبو نواس:

ولـيس الشـرب إلا بالملاهـي وبالحـركات مِـنْ بَـمٍّ وزِيـرِ

من ذلك كله نجد أن معنى المجون لا يتناول الفحش وحده، وإنما يترادف أحياناً مع مفهوم الظَّرف والدعابة وسرعة البديهة. ومن دلالات المجون كذلك شرب الخمرة وسماع الغناء ونزعة التنوير وحرية الفرد في أن يعيش كما يشاء في ظل حياة سياسية وعقلية انتابها الشك والقلق والإيمان والزهد، والاشمئزاز والثورة. فكان المجون ردَّ فعل على ذلك كله، أو كان استجابة لنداء داخلي مرعب يضعف النفس فيدعوها إلى اللهو واللذة وإلى المجاهرة بذلك، ومن ثمة إلى ارتكاب الذنوب والآثام.

ولعل خير من يمثل هذا الاتجاه الشعري الذي وجد بتأثير الحياة العامة، هو الشاعر أبو نواس الذي لم يدخل على عصره فساداً لم يكن بهذا العصر، كما يقول النويهي[3]، فقد شاع شرب الخمر واستشرى من قبله بجيلين أو ثلاثة أجيال، كذلك فإن شيوع النفاق كان من الظواهر الاجتماعية الكبرى في هذا العصر، فكبار معاصريه كانوا يرتدون مسوح التعفف أمام العامة، وعندما يختلون بخاصة أصدقائهم وصفوة ندمائهم يرتكبون أشنع الموبقات، ويطلقون العنان لأشد ضروب التهتك والابتذال. وهنا ينبغي أن نؤكد أنَّ ما أخذه هؤلاء الكبراء على أبي نواس لم يكن ارتكابه الإثم، بل جَهْره به وتصريحه بما يفعل، وما يفعلون هم خفية، وهذا واضح من شعره ــ فقد صور هذا النفاق المخيف الذي كانوا يريدون حمله عليه في قصيدة طويلة منها قوله:

أَلَـمْ تَـرَ أَنِّـي حيـن أغدو مُسبِّحاً بِسَـمتِ أبـي ذَرٍّ وقلـب أبـي جَهْـلِ...

---

[1] مقدمة القصيدة العربية في العصر الأموي، د. حسين عطوان، 18، 19.

[2] محاضرات الأدباء: الراغب الأصفهاني، 716/2.

[3] نفسية أبي نواس، النويهي.

فالحساسية الشعرية عند هذا الشاعر التقطت مؤثرات عصره كلها، وتأثرت بها، ولكنها لما التقطتها صاغتها صياغة خاصة وزادت من حدّتها وعنفها، ثم عادت فردتها إلى العصر بالغة الإرهاف. فهو يلخص حقيقة الناس في عصره بقوله:

ما الناس إلاّ رجل فاتكٌ أوْ رَجلٌ وَقْرَةُ دِين

والبيت لا جديد فيه إلا تصنيف الناس: مؤمنين ولاهين غير مبالين بالعواقب، لكنه يثور في وجه هذا النفاق، ويدعو الناس إلى رفض الرياء والدجل السياسي والاجتماعي بقوله:

أبداً ما عِشْتَ خالِفْ دَأبَ قَوْمٍ بعدَ قوم

أما الوسيلة المتاحة له للمخالفة فهي إغراق همومه وآلامه في كأس الخمرة وتخدير أعصابه بالشراب حتى تتشوّه الحقيقة العامة فيراها من خلال وجهة نظره هو مخالفة لكل عرف أو فهم أو مأثور:

اسقني حتى تراني أحْسَبُ الدِّيْكَ حِمَارا

فهذا البيت المرعب ــ يؤكد بقوة تمرده ومخالفته لكل ما هو مفروض على الذات من خارجها، لاقتناعه أنه تحت جناح التمرد تولد الثورة. ومن هنا كان المجون دافعاً إليها، وكان موقفه من الحياة يتحدد من خلال رؤيته للخمرة ــ هذا العالم السحري المحبب في نظره فالخمرة بديل لوجوده الذي يضنيه ويؤرّقه، كيف لا وهو الشاعر المثقف الغزير العلم والمعرفة، المعتد بذاته، والذي لم يكن مقتنعاً بواقعه، ولم يكن يشعر بالأمن والأمان وكان يعيش في حالة إفلاس وفقر يرافقهما عُقوق وهجران من معاصريه. ولذا فهو يشكو انعدام القيم، وسوء السلوك حتى إنه يرى أن أهم تجربة أسدتها إليه الحياة هي ضرورة اليأس من الناس أولئك الذين قطعوا خيوط الوفاء والمودة بينهم وبينه. يقول:

عليك باليأس من الناس إنَّ الغِنَى وَيْحَكَ في الياس

كم صاحبٍ قد كان لي وامقاً إذْ كان في حالات إفلاس

أقولُ لَوْ قَدْ نالَ هذا الغِنَى أقعدني حباً على الراس

حتى إذا صار إلى ما اشتهى وَعَدَّهُ الناسُ من الناس

قَطَّعَ بالقِنْطِيْرِ حَبْلَ الصَّفَا مني، ولَمَّا يرضَ بالفاس[1]

لكنه الفنان الإنسان الذي وجد عزاءه في أمرين عوضاه عن منغّصات القوم، هما الحب

(1) القنطير: الداهية.

والصفاء وعشق الجمال:

إنّــي امــرؤ همّتــي واللهُ يكلؤُنــي ... أمــران مــا فــيهما شُــربٌ ولا أُكُــلُ

حُسبُ النديم وما في الناس من حَسَنٍ ... كَفٌّــي إلــيه إذا راجعْــتُه خَضِــلُ

ومــا دام الحــب دافعه إلى الحياة، فالأمر الطبيعي أن يكون له نظر يحيل الظواهر إلى صور ورمــوز تــبدعها عــبقرية شاعر مستعصية على الانقياد مع تقاليد الجماعة. فهو منقطع إلى عالمه الداخلــي، حيــث يضيئه صوت الأعماق، ويصبح الشعر عنده فاعلية مستقلة عن الخارج. ففي جو الحــرية يــنطلق مع سجيته وتتفتح نفسه عن أناشيد الخلاص والتّعزيَة، ولهذا كان بينه وبين الخمرة صلة حميمة. كان شاعرها المجيد ومبدع الكثير من الصور والأوصاف. ففي خمرياته تبدو مشاعره ورؤاه وتــترقرق نفســه الكئيبة المستبشرة: فكان شاعراً مفكراً من خلال الخمرة، لم يشربها لمجرد اللــذة، بــل لــيحولها إلى خمرة فلسفية يبثها شكواه؛ لتقيه الهموم وتخذره ولو إلى حين، إنها شقيقة روحه التي لا يقبل فيها عذلاً أو لوماً:

عاذلــي فــي المُــدَامِ غــيرَ نصيحٍ ... لا تلمنــي علــى شــقيقة روحــي

وإذا كــان يــرفض العــذل واللــوم، فإنه سوف يشربها جهاراً بافتضاح متحدياً الرياء والنفاق والتستر على المعاصي:

ألا فاسقني خمراً وقُلْ لي هي الخمر ... ولا تَسْــقِني سِــرّاً إذا أمكــن الجَهْــرُ

فمــا الغُبْــنُ إلاَّ أنْ ترانِــيَ صاحياً ... ومــا الغُــنْمُ إلاَّ أن يُتَعْتِعَنِــي السُّــكْرُ

ولكن ما سرُّ شغفه بالخمرة، وإيثاره لها؟ إنه يجيب مخاطباً إياها بصديقة الروح:

لا تُخْدَعَــنَّ عــن التــي جُعِلــتْ ... سُــقْمَ الصــحيح، وصِــحَّةَ السُّــقم

وصــديقة الــروح التــي حُجِبَــتْ ... عــن ناظــريك، وقَســيَم الجســم

ولمــا كانــت هذه الخمرة، خمرة فلسفية صوفية، فهو يخلع عليها صفات مطلقة، إنه يسجد لها ويتبتل في محرابها، لأنها سر غامض لا تدركه الأفهام ولا تحيط به الظنون:

دَقَّ معــنى الخمــرِ حــتى ... هــو فــي رَجــمِ الظــنون

لــم تَقُــمْ فــي الوهــم إلا ... كذَّبَــتْ عيــنَ اليقيــن

ولهــذا كانت خمرته ينبوع طاقته ومصدر حياته وفعله فهو لا يتعلق بالحياة إلا ليبحث عن حياة أخــرى وراءها، وضمن هذا المنظور الوجداني منح الخمرة قدرة التحويل والإبادة والإعادة والكشف عمــا وراء المحســوس، فكانــت قطعــة من ذاته، توحَّد معها، فأشعت في نفسه إحساسات الروعة

والتقديس. ولم يكن ذلك ليتم إلا لكونه شاعر الخطيئة، لأنه شاعر الحرية كما يقول أدونيس[1].

فحين تُغلق أبواب الحرية تصبح الخطيئة مقدسة. بل إن النّواسي يأنف أن يقنع إلا بالحرام ولذائذه:

اسقياني الحرام قبل الحلال ودعاني من دارس الأطلال

إنما العيشُ في مباكرة الخمـ ـر وسُكرٍ يدوم في كُلِّ حال

فالخطيئة رمز الحرية، رمز التمرد والخلاص، وهذا عائد إلى أن لأبي نواس نَظَراً يحيل الظواهر إلى صور ورموز ويرى عبرها ملامح وانعكاسات عالم آخر فيما وراء الحس، فهو شاعر اليقظة التي تتخذ عنده شكل المجون، فالمجون خروج على نظام الأخلاق السائد، وهو يتضمن جدلية الرفض والقبول رفض ما هو راهن وقبول ما يتجاوزه، والمجون في الواقع كالحلم فيما وراء الواقع نفي لكل ما ينفي حرية الإنسان، كلاهما يمثّل النشوة الكاملة وهذا يعني أن المجون يطهّر ويحرّر[2]. لأنه الجو الذي تعيش فيه الحرية الكاملة وهو دخول في عالم المطلق كما يراه أبو نواس، بل يتوهمه:

فما الطيشُ إلا أن تراني صاحياً وما العيش إلا أن ألذّ فأسكرا

وهو يشربها مع إيمانه أنها محرّمة، ولكنه مؤمن بعفو الله وغفرانه على مذهب الإرجاء:

غادِ المُدامَ وإنْ كانتْ مُحَرَّمَةً فللكبائر عند الله غفران

وهكذا فالشاعر الأصيل يهتم بالحياة حواليه، وذلك لأن أهم ما يميز الفنان عن غيره من الناس حساسيته المرهفة بما يدور في ذاته وخارجها، إلا أن الأحداث العامة والأوضاع الاجتماعية على اختلاف أنواعها شأنها شأن الأحداث الشخصية التي ليست إلا مناسبات للشعر الصادق، إنها المادة الخام التي ينبغي على الشاعر أن يصهرها في بوتقة مخيلته قبل أن يحيلها إلى فن رفيع، وبذلك تصبح رمزاً لموقف إنساني عام. وقد كان المجون ـ وهو من أهم مظاهر الحياة الاجتماعية في العصر العباسي يمثّل موقفاً حياتياً واتجاهاً شعرياً قوياً يؤكد الصلة الحية المتفاعلة بين الحياة والفن، تجلى هذا الأمر بوضوح عند شعراء العصر العباسي الأول عامة، وعند أبي نواس الذي رفض الحياة الجاهزة مستلهماً جدة الحياة مؤكداً انقطاعه إلى عالمه الداخلي حتى يعيش الحياة بامتلاء، وبذلك عد أكمل نموذج للحداثة في موروثنا الشعري.

□

(1) مقدمة للشعر العربي، أدونيس، 52.
(2) الثابت والمتحول. أدونيس، 2/111.

المصادر والمراجع

1ـ الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1963.

2ـ تاريخ الشعر العربي، د. نجيب البهبيتي، مؤسسة الخانجي، ط2، القاهرة، 1961.

3ـ تيارات أدبية، إبراهيم سلامة، الأنجلو المصرية، ط1، القاهرة، 1952.

4ـ الثابت والمتحول، أدونيس، دار العودة، ط1، بيروت، 1977.

5ـ ديوان أبي نواس، أبو نواس، ت: أحمد عبد المجيد الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت 1953.

6ـ شعراء عباسيون، جرونباوم، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1959.

7ـ شعر أبي نواس، ابن منظور المصري، قدم له: عمر أبو النصر، دار الجيل، بيروت، 1975.

8ـ شعر أبي نواس. د. أحمد دهمان، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية. جامعة البعث، 1982.

9ـ محاضرات الأدباء. الراغب الأصبهاني، دار مكتبة الحياة، بيروت 1961.

10ـ مقدمة للشعر العربي، أدونيس، دار العودة، ط1، بيروت 1971.

11ـ مقدمة القصيدة العربية، د. حسين عطوان، دار المعارف، القاهرة، 1974.

12ـ من الوجهة النفسية، د. محمد خلف الله، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ط2، 1970.

13ـ الموشى، الوشاء، محمد بن إسحق، ت: كرم البستاني، دار صادر، بيروت، 1965.

14ـ نفسية أبي نواس، محمد النويهي، مكتبة النهضة المصرية، ط1 القاهرة، 1953.

المجلات:

مجلة المجلة، العدد 11، نوفمبر 1957، موضوع بعنوان: الشعر والحياة الاجتماعية.

□□□

منهج ابن الشجري النحوي في إعراب أبيات المتنبي في الأمالي

د.إبراهيم محمد عبد الله*

الملخص:

يدرس *هذا البحث أبيات المتنبي التي تعرض لها ابن الشجري بالإعراب والشرح في أماليه ليخلص إلى ما يلي:*

1-توضيح المنهج النحوي الذي صدر عنه في إعرابه أبيات أبي الطيب ورسم معالمه الرئيسية التي يقوم عليها.

2-رصد سنة ابن الشجري في التوجيه النحوي والمرتكزات التي تعلّق بها في تقوية الوجه الإعرابي وتضعيفه.

3-معرفة موقفه من أبي الطيب ومن معربي شعره وشراحه.

ومن أجل بلوغ ما ذكرت تقصّصت كلام ابن الشجري على ما اختاره من شعر أبي الطيب، وتبين أن معالم منهجه النحوي فيه تتمثل في المسائل الآتية:

1-التوسع في الأوجه الإعرابية.

2-ظهور النزعة التعليمية.

3-التعويل على الحذف.

4-استدراكه على من تقدمه.

5-الربط بين الإعراب والمعنى.

* ـ جامعة عنابة الجزائر. قسم اللغة العربية وآدابها.

6-تعليله الوجه الإعرابي.

7-وضوح بصريته (مذهبه النحوي).

8-ردُّه على من تقدمه من معربي شعر المتنبي وشراحه.

ثم ختمت البحث بالنتائج التي انتهيت إليها.

المقدمة:

أبو الطيب ملأ الدنيا صيته، وشغل الباحثين شعره، وأسعد الذواقة أدبه، وأطربت العقلاء حِكَمُه، وما زال أهل العلم يشتغلون به وبشعره إلى يوم الناس هذا، وما فتئ الباحثون طلاباً ومدرسين يشققون الأقوال المتشعبة في قصيده، ويستنبطون منه حكماً ومعاني جليلة وشاعرية فياضة أخاذة فاتنة، وهم في ذلك بين متعصب له ومعجب به أشد إعجاب، ومحب له حباً جماً ومتخذ منه أسوة في الشاعرية الفذة، وبين منتقد له ومعترض عليه.

فمنذ القديم انكبَّ العلماء المجلون على شعره تفسيراً وإعراباً ومدارسة وحفظاً واستنباطاً وموازنة وأخذاً واستفادة، وتصدى له جهابذة كبار فأنصفوه بحثاً وتنقيراً، وجرى بينهم خلاف في شرحه وإعرابه، وليس بِدْعاً أن يكون هذا، وأن ينهض لشعره علماء نحارير، فالكبير لا يصلح إلا بكبير مثله.

وسعى لتراث المتنبي أشهر علماء العربية أدباً ولغة وذوقاً وثقافة، من مثل ابن جني (ت392 هـ) وأبي العلاء المعري (ت449هـ) وأبي زكريا يحيى بن علي التبريزي (ت502هـ) وعلي بن عيسى الربعي (ت410هـ) وصاحبنا ابن الشجري هبة الله بن علي بن محمد بن حمزة (ت 542 هـ).

وابن الشجري هذا أديب ذواقة نحوي لغوي مليء، حظي بعناية الباحثين في عصرنا، فقد درس د.محمود الطناحي- رحمه الله- كتابه "الأمالي" في مقدمة تحقيقه له، وأنشئ حوله- فيما أعلم- رسالة جامعية لنيل درجة الماجستير تناولته أديباً لغوياً ووُسمت بـ"ابن الشجري اللغوي الأديب" أعدها علي عبود الساهي في جامعة القاهرة سنة 1971، وهناك كتاب مطبوع بحث في منهجه النحوي عنوانه "ابن الشجري ومنهجه في النحو" لعبد المنعم التكريتي، طبع في بغداد عام 1975، وقد تطلبتهما فلم أظفر بهما.

ولما رأيت ابن الشجري خص أبا الطيب بالكلام على أبيات له وافرة في مصنفه العامر "الأمالي" وتصدى لإعرابها وتفسيرها، واعترض على من تقدمه فيهما، وكانت دراسة د.الطناحي- جزاه الله خيراً- لكتاب الأمالي على نحو عام، وجدت أن منهجه النحوي في درس تلك الأبيات حقيق بالبحث والتجلية، وهذا ما سنقف عليه في الصفحات التالية مقسماً إلى الفقرات التي ذكرتها في ملخص البحث، وأولاها توسعه في الأوجه الإعرابية.

1-التوسع في الأوجه الإعرابية:

مخر ابن الشجري عُباب شعر المتنبي وقلب فيه فكره وأعاد نظره فيما يحتمله من الأوجه الإعرابية يرفده في ذلك أصالة نحوية، وثروة لغوية غزيرة، تمثلت في استشهاده بآيات الذكر الحكيم، وأشعار العرب وأقوالها، فإذا ما تصدى لإعراب شيء من شعر أبي الطيب ركب متن السهولة، وجفا التكلف، وحوم حول ما يقتضيه المعنى ويستلزمه حق الإعراب، وسرد ما بدا له من توجيهات نحوية، واستوفى الكلام عليها معدداً مستدلاً، وخير ما يقفنا على توسعه في الأوجه الإعرابية أن أسوق ضرباً منه، فقد أجاز في إعراب المصدر المؤول من بيت أبي الطيب[1]:

مُـنىً كـنَّ لي أنَّ البياضَ خضابُ ... فـيَخفَى بتبيـيض القـرونِ شـبابُ

الرفع والنصب فقال: "وقوله: "أنَّ البياض خضابُ" منقطع من أول البيت، وتحتمل "أنَّ" الرفع والنصب"[2]، ثم سوغ وجه الرفع فقال: "فالرفع على إضمار مبتدأ"[3] ثم قدّر المبتدأ ناظراً إلى معنى البيت التالي فقال: "كأنه قال: إحداهن أن البياض خضاب، أو أقدامهن أن البياض خضاب، لأنه قد أخبر بأن ذلك كله في أيام حداثته وريْعان شبيبته بقوله:[4]

ليالـيَ عـند البِـيض فَـوْداي فتـنةٌ ... ..."[5]

ثم التفت إلى الكلام على وجه النصب فقال: "وأما النصب فعلى إضمار "تمنيتُ" لدلالة "مُنىً" عليه كما أُضمر "نتبع" في قوله تعالى: ﴿قُل بل مِلَّةَ إبراهيمَ﴾[6]"[7]، ولم يقنع بما سمحت به قريحته فأثار اعتراضاً على تقدير فعل "تمنيت" وأجاب عنه فقال: "فإن قيل: إن التمني مما لم يثبت كالرجاء والطمع، فلا يقع على "أنّ" الثقيلة لأنها للتحقيق، فهي أشبه بأفعال اليقين، وإنما يقع التمني وما شاكله على "أَنْ" الخفيفة لأنها تخلص الفعل للاستقبال، فهي أشبه بالطمع والرجاء والتمني من حيث تعلقت هذه المعاني بما يتوقع، ومنه قول لبيد[8]:

تمـنّى ابنـتاي أن يعـيش أبوهمـا ... وهـل أنـا إلا مـن ربيـعةَ أو مُضَـرْ

قيل: لا يمتنع وقوع التمني على "أنّ" الثقيلة كما لم يمتنع وقوع "وَدِدتُ" عليها، و"وَدِدتُ"

---

(1) ديوان: 188/1، وانظر شرح مشكل شعر المتنبي: 297.
(2) الأمالي: 194/3.
(3) الأمالي: 194/3.
(4) ديوان: 188/1، وعجز البيت: "وفخرٌ وذاك الفخر عنديَ عابُ".
وأنشده ابن الشجري تالياً للبيت الأول، وفسر الفَوْدَ فقال: "الفَوْد: معظم شعر اللمة مما يلي الأذنين". الأمالي: 194/3.
(5) الأمالي: 194/3.
(6) البقرة: 135/2.
(7) الأمالي: 194/3.
(8) ديوان: 213.

و"تمنَّيتُ" بمعنى واحد، فمن ذلك في التنزيل "وتودُّون أنَّ غير ذاتِ الشوكة تكونُ لكم"[1].

ويدلــك على أن "وَدِدْتُ" و"تمنَّيْتُ" معناهما واحد قوله تعالى: ﴿يَوْمَئذٍ يودُّ الذين كفروا وعصَوُا الرســولَ لــو تُســوَّى بهم الأرضُ﴾[2]، والمعنى: لو يُجْعلون والأرضَ سواءً، كما قال: ﴿يومَ ينظرُ المرءُ ما قدَّمَتْ يداه ويقولُ الكافر يا ليتني كنتُ تراباً﴾[3].[4]

ثــم حــرص على أن يرد الأشياء إلى أصولها فقال: "وهذا استدلال أبي علي"[5]، ولم يستقر به تفكــيره الــنحوي عند هذا الحد، فقدر أن يكون المصدر المؤول متصلاً بما قبله لا منفصلاً عنه كما ســلف، فأجاز أن تعرب "مُنىً" ظرفاً وجملة كان واسمها وخبرها نعت له، ورشح عن هذا الإعراب جواز وجهين في إعراب المصدر المؤول من "أن" وما بعدها:

الأول: أنه مرفوع على الفاعلية.

والثانــي: أنــه مرفوع على الابتداء، وفي ذلك يقول: "ويجوز أن تكون "مُنىً" منصوبة نصب الظــروف، والجملــة التي هي كان واسمها وخبرها نعت لها، فتتصل "أن" بما قبلها، كأنه قال: في مُنىً كن لي أن البياض خضاب، أي في جملة منى، كما قالوا: "حقاً أنك ذاهــب" وأكبر ظني أنك مقيم"، يريدون "في حق" و"في أكبر ظني"، وإذا أردت معنى الظرفية في "مُنىً" فلك في "أنّ" مذهبان، ثم سرد المذهبين.[6]

فهــذا كلامه على إعراب المصدر المؤول يقفنا على تفصيله القول في التوجيه النحوي ومنهجه فــي تحليل الكلام، والنظر إلى الصنعة على أنها أداة لربط الكلام بعضه ببعض، أو قطع بعضه عن بعض غير غافل عما يطيب به المعنى ويصير إليه.

وهــو إذ توســع فــي التوجيه الإعرابي، وطول في تعداده ومناقشته اهتدى بسنَن مَنْ قبله من النحويــن، من أمثال أبي علي الفارسي[7]، على أنه في صنيعه هذا لم يتعسف ولم يتمحل ولم يحمل شــعر أبي الطيب ما لا يطيقه، ونثر بين يدي قارئه حُسْن بصيرة ودُرْبة مكينة في العربية وما حباه بــه الله مــن لطف تأت في التعليم، إذ توسعه في الإعراب كان لعناية شديدة بما نسميه اليوم بالنحو التطبيقي ولغاية تعليمية توخاها، وتتجلى هذه الغاية في الفقرة التالية.

2-النزعة التعليمية:

وقفــنا في الفقرة السالفة على ركن من أركان منهج ابن الشجري في درس أبيات أبي الطيب،

---

(1) الأنفال: 7/8.
(2) النساء: 42/4.
(3) النبأ: 40/78.
(4) الأمالي: 195/3.
(5) الأمالي: 195/3.
(6) انظر الأمالي: 196/3-197، 200/3.
(7) انظر كتاب الشعر: 551-553، 325-326، 418، 418-419.

وهو توسعه في الأوجه الإعرابية، ورأينا أن غايته من هذا التوسع تعليمية، ويبدو هذه الغاية واضحة في أسلوبه في تناول أبيات أبي الطيب؛ إذ قدم بين يدي بحثه فيها أسئلة تكشف عن المواضيع التي يأتي السؤال من قبلها لتقريبها إلى الأذهان، فكان يسوق البيت ثم يثير أسئلة حوله من جهتي المعنى والإعراب، ثم يجيب عنها واحداً واحداً بيسر وتنظيم، ومن ذلك قوله بعد أن أنشد بيت أبي الطيب:[1]

كَــثُرَتْ حــول ديــارهم لمــا بــدتْ   مــنها الشــموسُ ولــيس فيها المشرقُ

"وفــيه مــا يقتضي أسئلة، أولها: كيف قال: بدتْ منها الشموس، فذكر المشبَّه به دون المشبَّه، وأسقط أداة التشبيه؟ والثاني: كيف جمع الشمس وليس في العالم إلا شمس واحدة، وهل فعل ذلك أحدٌ من الشعراء القدماء قبله؟ والثالث: في أي شيء شبه هؤلاء الممدوحين بالشمس؟"[2].

ثم أخذ يجيب عن هذه الأسئلة الواحد تِلْو الآخر بتؤدة ووضوح.

ومثل ذلك ما أثاره من الأسئلة الإعرابية التي يمكن أن ترد على بيت المتنبي:[3]

كفــى بجســمي نحــولاً أنَّنــي رجلٌ   لــولا مخاطبتــي إيَّــاكَ لــم ترَنــي

فقــال: "يتوجه في هذا البيت سؤال عن الفرق في الإعراب بين "كفى بجسمي نحولاً" و﴿وكفى بالله شهيداً﴾[4] وسؤال ثان، وهو أن "أنَّ" المفتوحة تكون مع خبرها في تأويل مصدر، كقولك: بلغني أنــك ذاهــب، أيْ بلغنــي ذهابك، فبأي مصدر تتقدر في هذا البيت؟ وسؤال ثالث، وهو أنْ يقال: إن الجملــة التي هي "لولا مخاطبتي إياك لم ترني" وصف لرجل، ورجلٌ اسم غيبة، فكيف عاد إليه منها ضمير متكلم؟"[5]، وأجاب عنها جميعاً بإجابات واضحة مشفوعة بالشواهد.[6]

ولــم يقصــر ابن الشجري نزعته التعليمية هذه على بحثه في إعراب أبيات المتنبي، وإنما هي صبغة اصطبغ بها كتابه الأمالي.[7]

وهو في جنوحه إلى هذه النزعة يسير على نهج مَنْ تقدمه من النحويين كأبي علي الفارسي في كتابه "كتاب الشعر"، وابن جني في كتابه "اللُّمَع"، والزجاجي في كتابه "الجمل" والزمخشري في كتابه "المفصل"، ومَنْ جاء من بعده كابن الحاجب في كتابه "الكافية في النحو".

وممــا امــتاز به منهجه في الإعراب أَخْذُه الواسع بالحذوف التي كان يقدرها حتى غدا الحذف

---

[1] ديوانه: 337/2.
[2] الأمالي: 121/1.
[3] ديوانه: 186/4.
[4] النساء: 81/4.
[5] الأمالي: 221/3.
[6] انظر الأمالي: 3/222-224.
[7] انظر الأمالي: 1/198-206، 1/280-292، 1/314-367.

سمة بارزة لتوجيهه النحوي، وهذا ما سنتعرفه في الفقرة التالية من البحث.

3-التعويل على الحذف:

الحذف باب مناد ببلاغة العربية وفصاحتها، وهو "إسقاط كلمة للاجتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام"[1]، وقيد ابن هشام الحذف الذي ينبغي للنحوي أن يبحث فيه بالحذف الذي تستلزمه القواعد النحوية وتطلبه، ولا يتم الكلام إلا به فقال: "الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة، وذلك بأن يجد خبراً بدون مبتدأ أو بالعكس، أو شرطاً بدون جزاء أو بالعكس، أو معطوفاً بدون معطوف عليه، أو معمولاً بدون عامل، نحو ﴿ليقولن الله﴾[2]، ونحو ﴿قالوا: خيراً﴾[3]، ونحو "خيرٍ عافاك الله"﴾، وأما قولهم في نحو ﴿سرابيلَ تقيكمُ الحرَّ﴾[4]: إنَّ التقدير: والبرد ونحو ﴿وتلك نعمةٌ تمنها عليَّ أنْ عبَّدْتَ بني إسرائيلَ﴾[5]: إن التقدير: ولم تُعبِّدْني ففضول في النحو، وإنما ذلك للمفسر، وكذا قولهم: يحذف الفاعل لعظمته وحقارة المفعول أو بالعكس، أو للجهل به أو للخوف عليه أو منه ونحو ذلك فإنه تطفل منهم على صناعة البيان"[6].

وعدَّ ابن جني الحذف في العربية في الباب الذي وسَمه بشجاعة العربية.[7]

واحتفل ابن الشجري بالحذف واسترسل في الكلام عليه في أماليه، فخصه ببضعة مجالس، بسط فيها حديثه عما حذف من الجمل والأسماء الآحاد والحروف اختصاراً، وما حذف من حروف المعاني وما حذف من أحرف الكلمة.[8]

ويأتي كتابه "الأمالي" في مقدمة المصنفات التي بحثت في الحذوف[9]، وقد اعتد صاحبه الحذف "من أفصح كلام العرب لأن المحذوف كالمنطوق به من حيث كان الكلام مقتضياً له لا يكمل معناه إلا به"[10]، ويتناول الحذف الجملة أو المفرد[11] أو الحرف أو الحركة.[12]

وفي إعراب أبيات المتنبي تخرَّق ابن الشجري في مضمار تقدير الحذوف، واستساغ أن تتعدد

---

(1) النكت في إعجاز القرآن: 70.
(2) الزخرف: 43-87، وفي غير ما سورة.
(3) النحل: 30/16.
(4) النحل: 81/16.
(5) الشعراء: 22/26.
(6) مغني اللبيب: 724-725.
(7) انظر الخصائص: 360/2 فما بعدها.
(8) انظر الأمالي: 123/2-204.
(9) انظر مقدمة الأمالي: 10/1.
(10) الأمالي: 123/2.
(11) حذف المفرد على ثلاثة أضرب: اسم وفعل وحرف. انظر الخصائص: 361/2.
(12) انظر الخصائص: 360/2-381.

في البيت الواحد، ومن ذلك أنه قدر ثلاثة حذوف منها الاسم والضمير في بيت المتنبي:[1]

لو كان ما تُعطيهمُ من قبل أنْ ... تعطيَهم لم يعرفوا التأميلا

فقال: "وأقول: إن خبر "كان" ومفعول "تعطيهم" الثاني محذوفان، وتقدير خبر "كان" لهم، وكذلك العائد إلى الموصول من "تعطيهم" الأول محذوف"[2]، وبعد أن قدر الحذوف واستقام له إعراب البيت ذهب إلى معناه وربطه بها فقال: "فالمعنى والتقدير: لو كان لهم الذي تعطيهموه من قبل أن تعطيَهم إياه لم يعرفوا التأميل لأن ذلك كان يغنيهم عن التأميل"[3].

ولا يألو جهداً في أن يقدر أربعة حذوف في البيت، منها الاسم والحرف والضمير، من أجل إيضاح الإعراب والكشف عن المعنى، وذلك قوله في بيت أبي الطيب:[4]

بئس الليالي سَهِدْتُ من طربي ... شوقاً إلى مَنْ يبيتُ يَرقُدُها

"ففي البيت أربعة حذوف: الأول: حذف المقصود بالذم، وهو ليالٍ، والثاني: حذف "في" من "سَهدت فيها" فصار "سَهِدْتُها"، والثالث: حذف الضمير من "سَهِدْتُها"، والرابع: حذف "في" من "يَرقُدُها""[5].

فابن الشجري يقدّر الحذوف ليفي بحق الصناعة النحوية ويجلي المعنى الذي أراده أبو الطيب، ولا يرى بأساً في تقدير حذوف في الكلام للعلم بها[6]، على أن ولعه في تقديرها لم يحِد به عن جادة المعنى القويم والإعراب السديد، وكانت مما يستلزمه حق الإعراب.

4-استدراكه على من تقدمه:

جل أبيات المتنبي التي درسها ابن الشجري في أماليه من المتداول المألوف عند مفسري شعره ومعربيه، فإذا وجد بيتاً لم يبحثوا في إعرابه وتفسيره نبه عليه كأن يقول: "ومما أهمل مفسرو شعر المتنبي تعريبه قوله:..."[7]، أو يقول: "ذكرت هذا البيت لأنهم أضربوا عن الكلام فيه صفحاً، وفيه ما يقتضي أسئلة أولها..."[8] أو يقول: "بيت للمتنبي لم يعرض له أحد من مفسري شعره، وهو..."[9]، وقد يجد أن مَنْ تقدمه ممن تصدى لشعر المتنبي غفلوا عن بيت من أبياته فلم يوفوه حقه من النظر والبحث فيقول: "وهذا البيت أيضاً مما أمرُّوه على أسماعهم إمراراً فلم يعطوه حصة من

(1) ديوانه: 244/3.
(2) الأمالي: 68/3.
(3) الأمالي: 68/3-69.
(4) ديوانه: 298/1.
(5) الأمالي: 226/3.
(6) انظر الأمالي: 120/1، 329/1، 333/1، 233/3.
(7) الأمالي: 224/3.
(8) الأمالي: 121/1.
(9) الأمالي: 51/1.

التفكر ولم يولوه طرفاً من التأمل"[1].

والتزم ابن الشجري بذكر الأبيات التي أهملها شارحو شعر المتنبي فذكرها وألمع إلى ما فاتهم من إعراب ومعنى فيها قال: "وإنما أذكر من شعره ما أهمله مفسروه فأنبه على معنى أو إعراب أغفلوه"[2].

وهكذا تتبدى لنا معالم منهجه النحوي مَعْلماً معلماً متمثلة في أسلوبه التعليمي واستدراكه على من تقدمه وتوسعه في التوجيه النحوي وتعويله على الحذف، وسيجري الكلام فيما يلي على معلم آخر على غاية من الدقة والأهمية في المسار الإعرابي عنده، وهو التلازم بين الإعراب والمعنى.

5-الربط بين الإعراب والمعنى:

عول ابن الشجري في إعرابه أبيات المتنبي على الفهم الدقيق لمعانيها، وعده أصلاً يركن إليه كلما تصدى للإعراب، وجعلهما يسعيان في واد واحد لأداء الغاية التي نشدها الشاعر، فأمسك بناصية المعنى فسبر أعماقه، وأعمل ذوقه الأدبي- وهو رفيع- واستعان بحسه النحوي- وهو مرهف- فجاء إعرابه ملاصقاً لخصائص العربية غير بائن عنها، إذ أحكم الوشيجة بين الصناعة النحوية والمعنى.

وإذا كان الوقوف على معنى النص المعرب لازمة ليس منها بد فإنه في شعر أبي الطيب يبدو اشد لزوماً لأن شعره أكثر حاجة إلى فهم معناه منه إلى شيء آخر، وابن الشجري على دراية بهذه القضية، لذا حرص على تفسير كل بيت من أبيات المتنبي عرض لإعرابه، وجهد في إظهار المعنى الجليل الذي يخدم المقام الذي أنشد الشاعر فيه شعره، واختار التوجيه النحوي الذي يتعارف هو والمعنى ولا يتنافر.

وهو في إشاراته إلى المعنى لم يتعد أصناف المعنى الثلاثة التي يقوم عليها علم اللغة الحديث، وهي:

1-**المعنى الاجتماعي (معنى المقام):** ويقصد به المعنى الذي يقتضيه المقام الذي قيل فيه الكلام.

2-**المعنى الوظيفي:** وهو المعنى الذي يعنى بوظيفة الكلمة على اختلاف أقسامها.

3-**المعنى المعجمي:** وهو المعنى الذي نجده في معاجم اللغة.[3]

وسيجري الكلام فيما يلي على هذه الأصناف عند ابن الشجري ليظهر لنا مدى أخذه بها وربطها بالتوجيه النحوي عنده.

---

[1] *الأمالي: 119/1.*
[2] *الأمالي: 115/1.*
[3] *انظر اللغة معناها ومبناها: 28-29.*

1-المعنى الاجتماعي (معنى المقام):

أدرك ابن الشجري أن المقام الذي يرسل فيه الكلام مهم لدى الإعراب متمثلاً المقولة التي تقول: "لكل مقام مقال"، لذا اهتم بالمقام الذي اكتنف شعر أبي الطيب ونظر إليه، وقرن معنى البيت بإعرابه، وكثيراً ما ذكر معناه بعد إعرابه، فقد تصدى لبيت المتنبي[1]:

لا تَجْزِني بضنىً بي بعدها بقرٌ   تَجْزي دموعيَ مسكوباً بمسكوب

فعلَّق "بي" بصفة لـ"ضنىً"، وأعاد الهاد في "بعدها" على بقر[2]، وأعرب "سكوباً" بدلاً ودحض إعرابه حالاً مستنداً إلى المعنى فقال: "وإذا بطَل انتصاب "مسكوباً" على الحال نصبته على البدل من "الدموع"، كأنه قال: تجزي مسكوباً منها بمسكوب من دموعها، فحذف الجارَّيْن والمجرورين"[3]، وكان قبل ذلك قدّر حذفاً في البيت مستأنساً بمعنى المقام فقال: "وفي الكلام حذف، وذلك أنه أراد: لا تجزني بضنىً بي ضنىً بها، أي ضنىً يقع بها، فحذف ذلك للعلم به"[4].

وبعد أن استقام له إعراب البيت وتقدير المحذوف منه فسر معناه فقال: "ومعنى البيت أنه بكى عند الفرقة وبكَيْن، فجزَيْن دمعه بدمع، فدعا لهن بألا يجزينه بضناه ضنىً كما جزَيْنه بالدمع دمعاً"[5].

والمعنى عنده هو الفيصل في تقدير المحذوف في الإعراب، فما يقتضيه المعنى يقدر وما لا يقتضيه فلا، ففي كلامه على بيت المتنبي[6]:

جرَّبْتُ من نار الهَوى ما تَنْطفي   نارُ الغَضا وتَكِلُّ عمّا تَحْرِقُ

قدر معمولاً للفعل "تنطفي" وعائداً إلى "ما" الثانية، ثم قدر حذفين آخرين لأن المعنى يطلب هذه الحذوف ولا ينقضي إلا بها، فقال: "لأن تقدير معنى البيت: جربت من قوة نار الهوى انطفاء نار الغضا وكلولها عن إحراق ما تحرقه نار الهوى، لا بد من تقدير هذين المضافين القوة والإحراق لأن المعنى يقتضيهما"[7].

ولا يأبه ابن الشجري بما يجوز في صناعة الإعراب إذا لم يستقم له المعنى الذي يطلبه المقام، فلا يجيز إضافة المصدر "مفارقة" في بيت أبي الطيب:

---

[1] ديوانه: 160/1.
[2] كنى بها عن النساء، انظر الأمالي: 232/3.
[3] الأمالي: 233/3.
[4] الأمالي: 233/3.
[5] الأمالي: 234/3.
[6] ديوانه: 333/2.
[7] الأمالي: 120/1.

لولا مفارقةُ الأحباب ما وجدَتْ لها المنايا إلى أرواحنا سُبُلا

إلى مفعوله ويذهب إلى أنه مضاف إلى فاعله متكئاً على معنى البيت، فيقول: "والمصدر الذي هو "مفارقة" مضاف إلى فاعله، وليس بمضاف إلى مفعوله، كإضافة السؤال في قوله تعالى: ﴿لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه﴾[1]، ولا يحسن أن تقدر: لولا مفارقة المحبين الأحباب، وإن كان ذلك جائزاً من طريق الإعراب[2]، لأن المحب لا يوصف بمفارقة محبوبه، وإيجاد سبيل للمنية إلى روحه، وإنما هو مفارَق لا مفارِق"[3].

وما لا يلزم لإقامة المعنى وتحصيل الفائدة حشوٌ عند ابن الشجري، فلذلك عد "لها" في البيت السالف حشواً، فقال: "وقوله: "لها" من الحشو الذي لا فائدة فيه لأن المعنى غير مفتقر إليه"[4].

ولم يقصر اهتمامه على استقامة معنى المقام، وإنما التفت إلى المعنى الوظيفي للكلمة واستثمره في إعرابه.

2-المعنى الوظيفي:

اتكأ ابن الشجري على المعنى الوظيفي للحرف والفعل والاسم، واختار المعنى الذي به يستوي الإعراب ويستقيم المعنى، لذا اصطفى للحرف المعنى الوظيفي الذي يقْوى به المعنى، فأعرب الواو في "ويقسم" من بيت أبي الطيب:[5]

وتراه أصغرَ ما تراه ناطقاً ويكونُ أكذبَ ما يكونُ ويُقْسِمُ

حالية، وقدر مبتدأ محذوفاً بعدها فقال: "والواو في "ويقسم" واو الحال، فالجملة بعده حال، عمل فيها "يكون" الأول، وهي جملة ابتداء، والمبتدأ محذوف، فالتقدير: وهو يقسم"[6]، ثم أعرب فعلي الكون في البيت تامَّين ليحصل التوافق بين المعنى الوظيفي للحرف والمعنى الوظيفي للفعل، فقال: "وأما "يكون" الأول والثاني فكلاهما بمعنى يوجد.... فالتقدير: ويوجد وهو مقسمٌ وجوداً أكذب وجوده، فالوصف بالكذب يتناول وجوده لفظاً وهو في المعنى موجه إليه"[7]، ثم علل إعرابه بصحة المعنى فقال: "إذ المعنى: يوجد مقسِماً أكذب منه إذا وجد غير مقسِم"[8] ويسوق المعنى الوظيفي

(1) ص: 24/38.
(2) انظر المقتضب: 21/1 والإنصاف: 33، والمغني: 591.
(3) الأمالي: 352/1، وانظر الأمالي أيضاً: 105/1، 119/1، 120/1، 300/1، 309/1، 332/1، 342/1.
(4) الأمالي: 352/1.
(5) ديوانه: 129/4.
(6) الأمالي: 52/1.
(7) الأمالي: 52/1-53.
(8) الأمالي: 53/1.

لـ"أو" في بيت المتنبي:[1]

وإذا أشــــار محدّثـــــاً فكأنـــــه قــــردٌ يُقَهْقِـــهُ أوْ عجـــوزٌ تلطِـــمُ

ويرى أنها للإباحة فيقول: "و"أو" ها هنا للإباحة"[2]، ثم يبسط معنى البيت في ضوء هذا المعنى فـيقول: "فكأنـــه قـــال: إن شبَّهته في حديثه بقرد يقهقه فكذلك هو، وإن شبَّهته بعجوز تلطم وتولول فكذاك"[3].

وكمـــا راعى ابن الشجري معنى المقام في كلامه على المعنى الوظيفي للحرف كلأه بعينه لدى تعرضه للمعنى الوظيفي للفعل، ففي بيت أبي الطيب السالف:[4]

وتـــراه أصـــغرَ مـــا تـــراه ناطقـــاً ويكـــونُ أكـــذبَ مـــا يكـــونُ ويُقْسِـــمُ

أعـــرب "يكـــون" فـــي موضعيها تامة خدمةً للمعنى وتوفيراً للصناعة النحوية، ودفع أن تعرب الأولـــى مـــنهما ناقصة وأجاب بأن المعنى والصناعة لا يسوغان مثل هذا الإعراب فقال: "فإن قلت: أجعـــل الأول ناقصاً، وأجعل خبره "أكذب" لم يجز ذلك لما ذكرته من انتصاب "أكذب" على المصدر لإضـــافته إلـــى المصدر، وإذا ثبت أنه اسم حدث لإضافته إلى "ما" المصدرية والمضمر في "يكون" عائد على عين، وخبر "كان" إذا كان مفرداً فهو واسمها عبارة عن شيء واحد بطَل أن تجعل "يكون" ناقصاً لفساد الإخبار عن الجثث بالأحداث"[5] وأعرب "يكن" و"كان" تامتين في بيت المتنبي:[6]

كـــل مـــا لم يكن من الصعب في الأنْـــــفُسِ سَـــهْلٌ فـــيها إذا هـــو كانـــا

فقـــال: "و"يكـــن" و"كان" تامتان في معنى يقع ووقع"[7]، ثم قدر البيت بناء على هذا الإعراب، فقـــال: "فالـــتقدير كل شيء غير واقع صعب في الأنفس سهل فيها إذا وقع"[8]، ثم فسره مستنداً إلى إعـــراب "يكـــن" و"كـــان" تامتين فقال: "والمعنى أن الأمر يصعب على النفس قبل وقوعه فإذا وقع سهُل"[9].

وعقد الوصل بين المعنى الوظيفي للاسم والمعنى المتوخى من البيت، فأجاز في "ما" الثانية من

---

(1) ديوانه: 128/1.
(2) الأمالي: 206/3.
(3) الأمالي: 206/3.
(4) انظر ما سلف: ص 9.
(5) الأمالي: 52/1.
(6) ديوانه: 241/4.
(7) الأمالي: 344/1.
(8) الأمالي: 344/1.
(9) الأمالي: 344/1.

بيت أبي الطيب:[1]

لـمَ لا تَحْـذَرُ العواقِـبَ فـي غـيـــــر الدَّنايـا أوْ مـا علـيك حـرامُ

أن تعـرب موصـولة أوْ نكرة موصوفة، وقدر مبتدأ محذوفاً في كلا الوجهين فقال: "فأما "ما" الثانـية فهي موصولة بمعنى الذي أو موصوفة بمعنى شيء، وقد حُذف المبتدأ من الصلة أو الصفة، وموضع "ما" خفض بالعطف على "الدنايا"، كأنه قال: أو الذي هو عليك حرام، وإن شئت قدرت: أو شـيء هـو علـيك حرام"[2]، فبعد أن قدر البيت ناظراً إلى إعراب "ما" وبعد أن استطرد في كلامه واعـترض وأجـاب وشرح مفردات البيت لم يفتْه أن يشير إلى معناه مستأنساً بما أجازه في إعراب "مـا" فقال: "فأما معنى البيت فالمراد بالاستفهام النفي، كأنه قال: لستَ تحذر عاقبة فعل إلا أن يكون دنيـئة أو شـيئاً محرماً، فإنك تتهيب هذين فتعف عن فعلهما، خوفاً من عاقبتهما، فعاقبة الدنايا العار وعاقـبة الحـرام النار، ولا تحذر العاقبة في غير هذين، كبذل الأموال وعاقبته الفقر، والإقدام على الأهوال وعاقبته القتل"[3].

فابـن الشـجري يصل بين المعنى الوظيفي للحرف والفعل والاسم وبين معنى المقام بأصرة لا ينفك عراها ولا تنبتّ صلتها.

3-المعنى المعجمي:

شـرح ابـن الشجري الغامض من شعر المتنبي من أجل فهم المعنى الكلي وتذوقه، ومن ذلك تفسيره بعض كلمات بيت أبي الطيب:[4]

يَقْلـي مُفارقـةَ الأكـفِّ قَذالـهُ حـتى يكـادَ علـى يـدٍ يـتعمَّمُ

إذ قال: "القلى: البغض، مكسور مقصور،... والقذال: جماع مؤخر الرأس..."[5] وقال بعد ذلك شارحاً: "كأنه قال: يُبغض قذاله مفارقة الأكف إياه"[6].

ومن تعويله على المعنى المعجمي قوله في بيت المتنبي:[7]

حشـايَ علـى جمْـرٍ ذكـيٍّ من الهوى وعيـناي فـي روض مـن الحُسْـن ترتَعُ

إذ شـرح بعـض المفـردات في البيت بقوله: "الحشا: ما بين الضلع التي في آخر الجنب إلى

(1) ديوانه: 100/4.
(2) الأمالي: 331/1.
(3) الأمالي: 332/1.
(4) ديوان: 127/4.
(5) الأمالي: 207/3-208.
(6) الأمالي: 208/3.
(7) ديوانه: 235/2.

الورك والجمع أحشاء، وذكت النار تذكو: اتقدت وارتفع لهبها، والروضة: موضع يتسع ويجتمع فيه الماء ويكثر نبته، ولا يقال لموضع الشجر: روضة، والرتوع في الأصل للماشية، وهو ذهابها ومجيئها في الرعي"[1]، ولم يغب عنه بعد ذلك أن يشرح معنى البيت مستعيناً بأساليب العرب في كلامها فيقول: "وقال: حشاي، والمراد ما جاور الحشا، وهو القلب، والعرب تعبر عن الشيء بمجاوره، فالمعنى: قلبي على جمرٍ من الهوى شديد التوقد لفراقهم، وعيني ترتع من وجه الحبيب في روض من الحسن"[2].

فالصلة بين المعنى المعجمي ومعنى المقام قوية قائمة كما الصلة بين هذا المعنى والمعنى الوظيفي. وبذا نرى أن ابن الشجري نبه على أضرب المعنى الثلاثة وجعل بعضها في خدمة بعض، فإذا ذكر المعنى الوظيفي ابتغى صلاح معنى المقام وإذا ذكر المعنى المعجمي أراد منه التوطئة لتفسير البيت في ضوء كلام العرب وأساليبها.

بيد أنه اعتنى بالصناعة النحوية ووجدها سبيلاً صالحة لإبطال الإعراب الذي لا يراه، بل قد يقتصر عليها ولا يلتفت إلى المعنى، وذلك على نحو ما نرى في دَفْعه إعراب كلمة "مَواهِباً" في بيت أبي الطيب:[3]

ومَحَلُّ قائِمِه يسيلُ مَواهِباً ... لو كُنَّ سَيْلاً ما وَجَدْنَ مَسِيلا

مفعولاً به على حد مقالة التبريزي: "مواهباً: منصوبة لأنها مفعول"[4]، إذ انتقده ورد عليه إعرابه، وذهب إلى أنها تمييز معوِّلاً على قواعد النحو فقال: "لا يجوز أن تكون مفعولاً لأن "يسيل" لا يتعدى إلى مفعول به بدلالة أنه لا ينصب المعرفة، تقول: سال الوادي رجالاً، ولا تقول: سال الوادي الرجالَ، وسالت الطرق خيلاً، ولا تقول: سالت الطرق الخيلَ، فلما لزمه نصب النكرة خاصة، والمفعول يكون معرفة ويكون نكرة، والتمييز لا يكون إلا نكرة ثبت أن قوله: "مواهباً" مميِّز، ويوضح هذا لك أنك إذا أدخلت همزة النقل على "سال" تعدى إلى مفعول واحد، تقول: أسال الوادي الماء المَعين، فلو كان قبل النقل بالهمزة يتعدى إلى مفعول لتعدّى بعد النقل إلى مفعولين"[5]. ثم أثار اعتراضاً على كلامه وأجاب ولم يخرج عن مدار ما تقول به الصناعة النحوية وتجيزه، وقال: "فإن قيل: إن المميِّز من شأنه أن يكون واحداً قلنا: لعَمْري إن هذا هو الأغلب، وقد يكون جمعاً، كقوله تعالى: ﴿قل هل نُنبِّئكم بالأخسرين أعمالاً﴾[6]، وكقوله: ﴿نحن أكثر أموالاً وأولاداً﴾[7]"[8].

---

(1) الأمالي: 181/1.
(2) الأمالي: 184/1.
(3) ديوانه: 237/3.
(4) الأمالي: 105/3.
(5) الأمالي: 105/3.
(6) الكهف: /103.
(7) سبأ: /35.
(8) الأمالي: 105/3.

وهكــذا نســتبين جانباً على غاية من الأهمية في منهج ابن الشجري في إعرابه أبيات المتنبي يتمثل في ربطه بين المعنى والإعراب وأخذه بهما معاً اعتقاداً منه أن الإعراب لا ينبغي أن يكون إلا بعد رصد للمعنى وفهمه وتذوقه.

وهو في إيلائه المعنى هذه المنزلة في أعاريبه يتلمس سبيل من تقدمه من النحويين الذين بوّءُوا المعــنى عنايتهم ومحضوه جهدهم من مثل ابن أبي إسحاق الحضرمي (ت117هـ)[1]، وأبي عمرو بــن العــلاء (ت 154هــ) والخليل بن أحمد (ت 175هــ)[2] وسيبويه (ت 182هــ)[3] وأبي علي الفارسي (ت 377)[4]، وابن جني (ت 392هــ)[5].

ولتتضـــح لنا أركان منهجه النحوي ينتقل بنا الحديث إلى الكلام على التعليل عنده والأسس التي اعتمدها فيه.

6-تعليله الوجه الإعرابي:

علــل ابــن الشجري توجيهاته النحوية لأبيات المتنبي مستلهماً طبيعة العربية وأساليبها، فجاء تعليله سمحاً معبراً عن قريحته النحوية، ولم يَنِ وراءه سعياً، وأهم ما علل به:

1-المعنى:

أكــثر شيء أوى إليه ابن الشجري في تعليله المعنى استقامته وفساده، إذ وجد فيه فسحة رحبة ومضماراً واسعاً يتصيد فيه التوجيه النحوي السديد.

فالوجــه الإعرابــي عنده لا يستقيم إلا إذا اقترن بالمعنى الصحيح بل القوي، فلا يجيز إعراب (أي) في بيت المتنبي:[6]

أيَّ يـــوم سَــــررتَني بوِصـــــال   لـــم ترُعْنـــي ثلاثـــةً بصُـــدود

شرطية لأن هذا الإعراب يفضي إلى نقض المعنى الذي التمسه أبو الطيب، وفي ذلك يقول: "لا يصح حمل (أي) على معنى الشرط، لأن في ذلك مناقضة للمعنى الذي أراده الشاعر، فكأنه قال: إن ســررتني يوماً بوصالك أمَّنتني ثلاثة أيام من صدودك، وهذا عكس مراده في البيت"[7]، ثم رأى أن تعــرب (أي) استفهامية إنكارية أريد بها النفي، فقال: "وإنما "أي" استفهام خرج مخرج النفي، كقولك

(1) انظر الخصائص: 320/3 والأشباه والنظائر في النحو: 200/3.
(2) انظر الكتاب: 286/1.
(3) انظر الكتاب: 79/1.
(4) انظر كتاب الشعر: 410-411.
(5) انظر الخصائص: 158/2-159.
(6) ديوانه: 319/1.
(7) الأمالي: 115/1-116.

لمن يدّعي أنه أكرمك: أي يوم أكرمتني؟ تريد ما أكرمتني قط"[1]، وبعد أن استوى عنده الإعراب الوجيه شرح البيت فقال: "فمعنى البيت: ما سررتني يوماً بوصالك إلا رُعْتَني ثلاثة أيام بصدودك"[2].

ويسترسل في التعليل بفساد المعنى فيثير اعتراضاً يقضي بأن تجعل الجملة الأولى من البيت وهي صدره مستقلة عن الجملة الثانية وهي عجزه، لكن سرعان ما يبادر إلى دفعه متعللاً بالخلل الذي يلحق معنى البيت فيقول: "فإن قلت: أجعل كل واحدة من الجملتين قائمة بنفسها لا عُلْقة لها بالأخرى، فلا أحكم للجملة الأخيرة بالإعراب، فإن في ذلك أيضاً فساداً للمعنى المراد، لأن قولك: أيَّ يوم سررتني بوصال يفيد معنى: ما سررتني قط بوصال، ثم قولك مستأنفاً: "لم ترُعني ثلاثة بصدود" يفيد معنى "أنت تصدُّ عني يومين وتصلني في الثالث، فما ينتظم صدودك ثلاثة أيام، وفي هذا تناقض يُبْطِل المعنى المقصود"[3].

2-موافقة قواعد النحو:

علل ابن الشجري صحة الوجه الإعرابي بكونه جارياً على سمت القاعدة النحوية، ومن ذلك أنه أعرب الفعل "فَتّ" في بيت أبي الطيب[4]:

وجُفونُه ما تستقرُّ كأنّها مطروفةٌ أو فُتَّ فيها حِصْرِمُ

فعطفه على اسم المفعول "مطروفة" معللاً بصحة عطف الفعل على اسمي الفاعل والمفعول وعطفهما عليه لأنهما يصح تقديرهما بالفعل وتقدير الفعل بهما فقال: "و"فُتَّ" معطوف على "مطروفة"، وليس من حق الفعل أن يعطف على الاسم، ولا حق الاسم أن يعطف على الفعل، ولكن ساغ ذلك في اسم الفاعل واسم المفعول لما بينهما وبين الفعل من التقارب بالاشتقاق والمعنى، ولذلك عملا عمله، فمما عطف فيه الفعل على الاسم قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ﴾[5] وقوله: ﴿إِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَّدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾[6]... وإنما ساغ ذلك في هذا الضرب من الأسماء لصحة تقدير الاسم بالفعل والفعل بالاسم، فالتقدير: صافات وقابضات، وإن الذين تصدّقوا وأقرضوا..."[7].

---

(1) الأمالي: 116/1.
(2) الأمالي: 116/1.
(3) الأمالي: 116/1، وانظر الأمالي: 120/1، 3/50-51.
(4) ديوانه: 127/4.
(5) الملك: /19.
(6) الحديد: /18.
(7) الأمالي: 3/204-205، وانظر الأمالي: 105/3، 220/3.

3-الحمل على المعنى:

الحمل على المعنى باب في العربية معروف، وهو "غَوْرٌ من العربية بعيد، ومذهب نازح فسيح، قد ورد به القرآن وفصيح الكلام منثوراً ومنظوماً، كتأنيث المذكر وتذكير المؤنث، وتصوُّر معنى الواحد في الجماعة والجماعة في الواحد.."[1].

وابن الشجري أخذ بهذا الباب في تعليله ونبّه عليه، ومن ذلك أنه أعرب "ثَرَّةً" في بيت المتنبي[2]:

أَمْطِرْ عليَّ سحابَ جودِكَ ثَرَّةً وانظرْ إليَّ برحمة لا أغرقُ

حالاً من "سحاب" وعلل تأنيث الحال بحمل سحاب على معنى سحائب فقال: "ونصب "ثرة" على الحال، وأُنث الحال لأن السحاب بمعنى السحائب"[3].

ومنه أيضاً أنه حمل اليدين والرجلين على معنى الأعضاء ليسوغ تأنيث عددهما في بيت المتنبي[4]:

يمشي بأربعة على أعقابه تحت العُلوج ومن وراءِ يُلْجَمُ

فقال: "ذهب باليدين والرجلين مذهب الأعضاء فذكَّر على المعنى"[5].

4-ضرورة الوزن والقافية:

اعتمد ابن الشجري في تعليله على الضرورة التي يقتضيها الوزن والقافية، وذلك في تعليله عدم المقابلة بين الكفر والإيمان بعد المقابلة بين اللؤم والمكارم في بيت أبي الطيب[6]:

فمن كان يُرْضي اللُّؤمَ والكفرَ مُلكُه فهذا الذي يُرْضي المكارم والربَّا

إذ قال: "وكانت المقابلة تقتضي أن يقول: يُرْضي المكارم والإيمان ليقابل بالإيمان الكفر كما قابل بالمكارم اللؤم، ولكنه لما اضطره الوزن والقافية إلى وضع لفظة "الرب" في موضع الإيمان..."[7].

فتعليله نابع من روح العربية مستوحٍ خصائصها وطرائقها في التعبير غير بائن عن مقاصد العرب من كلامها.

---

(1) الخصائص: 411/2.
(2) ديوانه: 339/2.
(3) الأمالي: 122/1.
(4) ديوانه: 127/4.
(5) الأمالي: 202/3.
(6) ديوانه: 69/1.
(7) الأمالي: 103/3-104، وانظر الأمالي: 205/3-206، 209/3.

ومما يتصل اتصالاً وثيقاً بالمنهج النحوي الذي أقام عليه بحثه في إعراب أبيات المتنبي الكلام على نزعته المذهبية النحوية التي تبدو لنا من بحثه في أبيات المتنبي.

7-مذهبه النحوي:

المذهب البصري هو الذي استهوى ابن الشجري في أماليه، فناصر البصريين في المسائل الخلافية بينهم وبين الكوفيين، فقد سرد الخلاف بين الفريقين في فعلية "نِعْمَ" و"بئس" واسميتهما، وانتهى إلى أن مذهب البصريين هو الصواب وختم كلامه فقال: "فهذه أدلةَ كلها تشهد لهما بانتفاء الاسمية ورُسوٌ قدمهما في الفعلية وبالله التوفيق"[1]. ووقف معهم في فعلية (أفعل) التعجب ورد قول الكوفيين باسميته وقال: "فبان بذلك أنه فعل ماض واستحال قول من زعم أنه اسم، وبالله التوفيق"[2].

وترددت على لسانه عبارات تنادي ببصريته من مثل قوله: "والقول الثاني لأصحابنا"[3] يعني البصريين، وعدَّ نفسه في صفهم وخاطب الكوفيين قائلاً: "وقِستُم عليه أيها الكوفيون"[4]، واتهمهم ببطلان كلامهم وخلوِّه من الفائدة فقال: "ولنحاة الكوفة في أكثر كلامهم تهاويل فارغة من حقيقة"[5].

والرجل هو هو إذ تبدو بصريته واضحة في إعرابه أبيات المتنبي، وذلك من موقفه من بعض المسائل التي تطرق لها ومن مصطلحاته النحوية التي استخدمها ومن موقفه من القياس. ففي كلامه على بيت أبي الطيب[6]:

عزيزٌ أساً مَنْ داؤه الحَدَقُ النُّجلُ ... عَياءٌ به ماتَ المحبُّون من قَبْلُ

حكى عن الكوفيين والأخفش إجازتهم أن يرتفع "مَن" بالصفة المشبهة "عزيز" على الفاعلية مع أنها لم تعتمد، لأنهم لا يشترطون في عمل اسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة اعتمادَهنَّ، ثم ضعف ذلك الوجه الإعرابي لـ"مَن" والتزم بمذهب البصريين واشترط اعتمادهن على مخبَرٍ عنه أو موصوف أو ذي حال أو همزة استفهام أو "ما" النافية وقال: "ويجوز في قول مَنْ نوَّن "أساً" أن ترفع "مَن" بـ"عزيز" رفْعَ الفاعل بفعله على ما يراه الأخفش والكوفيون، من إعمال اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة باسم الفاعل وإن لم يعتمدن، كقولك: قائم غلاماك ومضروبٌ صاحباك وظريفٌ أخواك.

والوجه إعمالهن إذا اعتمدن على مخبَرٍ عنه أو موصوف أو ذي حال، وأقل ما يعتمدن عليه

---

(1) الأمالي: 422/2.
(2) الأمالي: 402/2.
(3) الأمالي: 387/2.
(4) الأمالي: 396/2.
(5) الأمالي: 56/1.
(6) ديوانه: 180/3.

همزة الاستفهام و"ما" النافية"[1].

ودافع عن مذهب الخليل في رفع اسم الحدث الذي تقدمه ظرف على الابتداء في مثل "غداً الرحيلُ، بعد أن بسط مذهب سيبويه والأخفش والكوفيين في رفعه على الفاعلية بالظرف[2]، وذلك في معرض كلامه على بيت أبي الطيب[3]:

مُنَىً كنَّ لي أنَّ البياض خضاب فيَخفى بتبييض القرون شبابُ

إذ قال بعد أن ذكر مذهب الخليل: "وأقول: إن اعترض معترض وقال: كيف تحكمون على "أنَّ" المفتوحة بالابتداء والعرب لم تبتدئ بها فالجواب: أنهم لم يبتدئوا بها لئلا يعرضوها لدخول "إنَّ" المكسورة عليها، وإذا كانوا قد كرهوا دخول المكسورة على لام التوكيد لأنهما بمعنى واحد فكراهيتهم لدخولها على "أنَّ" مع تقارب لفظيهما واتفاقهما في العمل والمعنى أشد، فلما ألزموها التأخير استجازوا رفعها بالابتداء، لأن "إنَّ" المكسورة لا تباشرها إذا دخلت على الجملة كقولك: إن من الصواب أنك تنطلق"[4].

وقد يكتفي بذكر مذهب الفريقين دون ترجيح، وذلك كما في قوله: "حذف أبو الطيب "أن" ورفع الفعل في قوله:[5]

يا حاديَيْ عِيسِها وأحسَبُني أوجدُ مَيْتاً قُبَيلَ أفقدُها

وحذفها في هذا النحو للضرورة، ولا يجوز عند البصريين النصب بها مضمرةً إلا بعد عِوَض كإضمارها بعد الفاء في جواب ما ليس بواجب، كالنهي في قوله: ﴿لا تَفتَروا على اللَّه كذباً فيُسحِتَكم﴾[6]، والكوفيون يرون النصب بها محذوفة وإن لم يكن عوض.."[7].

والمصطلحات النحوية التي سارت على لسانه في توجيهاته النحوية لأبيات المتنبي تَشي ببصريته وهذه جُمعَةٌ منها لهَج بها لسانه من مثل الضمير[8] ويسميه الكوفيون المكنى والكناية[9]،

---

[1] الأمالي: 220/3، وانظر الأمالي: 197/3-198، ومن أجل اعتماد الوصف المبتدأ على نفي أو استفهام انظر شرح المفصل لابن يعيش: 79/6، وشرح التسهيل لابن مالك: 273/1-274، وشرح الكافية للرضي: 87/1.

[2] انظر الكتاب: 135/3، والإنصاف: 51-55، والتبيين عن مذاهب النحويين: 376، وشرح الكافية للرضي: 94/1، ومغني اللبيب: 494-495.

[3] سلف البيت ص: 1 من هذا البحث.

[4] الأمالي: 197/3-198.

[5] ديوانه: 296/1.

[6] طه: 61/20.

[7] الأمالي: 209/3-210، وانظر الأمالي: 120/1.

[8] انظر الأمالي: 120/1.

[9] انظر مجالس ثعلب: 274، وشرح المفصل لابن يعيش: 84/3.

والبدل[1]، وهو في اصطلاح الكوفيين الترجمة[2]، واسم الفاعل[3]، واسمه عند الكوفيين الفعل الدائم[4]، والصفة[5]، ويسميها الكوفيون النعت[6]، وضمير الشأن[7]، وهو عند الكوفيين باسم المجهول[8]، والظرف[9]، واسمه عند الكوفيين الصفة والمحل[10].

وابن الشجري أخذ بالقياس ونبه على الكلام المقيس على كلام العرب، فإذا وجد ما خالفه وقف عنده وذكر ما يوجبه القياس، ومن ذلك قوله: "وكان القياس أن يقول: بأربع[11]"، وقوله: "وكان القياس أن يقول: لولا مخاطبته إياك لم تره"[12].

وكان يقيس ظاهرة نحوية على أخرى إذا رأى بينهما علة جامعة، فقد رأى في بيت أبي الطيب:[13]

بما بجفنيكِ من سِحرٍ صِلي دَنِفاً   يَهوى الحياة وأمّا إنْ صددتِ فلا

"أمّا" تقدمت على "إنْ" الشرطية فجعل الفاء واقعة في جوابها وقدر جواب "إنْ" الشرطية محذوفاً، وقاسه على أحقية السابق من القسم والشرط بالجواب إذا اجتمعا فقال: "وأقول: إنما كانت الفاء جواب "أمّا" لأن "أمّا" أسبق المجابَين، وجواب الشرط محذوف دلّ عليه الجواب المذكور، ونظير ذلك قولك: والله إنْ زرتني لأكرمنّك، جعل الجواب للقسم لتقدمه، وسد جواب القسم مسدَّ جواب الشرط، وكذلك إن قدّمت الشرط جعلت الجواب له فقلت: إن تزرني والله أكرمك"[14].

فهو بصري الهوى في مناقشته المسائل الخلافية وفي مصطلحاته النحوية وفي موقفه من القياس.

وتوفية لأواصر هذه الدراسة يحسن أن نتعرف موقفه ممن تقدمه من شراح شعر أبي الطيب ومعربيه، إذ وجه إليهم سهام نقده في مضماري المعنى والإعراب.

---

(1) انظر أمالي ابن الشجري: 3/17، 3/233.

(2) انظر مجالس ثعلب: 20.

(3) انظر الأمالي: 3/204.

(4) انظر مجالس ثعلب: 388، 395، والأشباه والنظائر في النحو: 3/12.

(5) انظر الأمالي: 3/219، 3/232.

(6) انظر الهمع: 2/116.

(7) انظر الأمالي: 3/155.

(8) انظر شرح المفصل لابن يعيش: 3/114.

(9) انظر الأمالي: 3/197.

(10) انظر معاني القرآن للفراء: 1/2، 1/119، 1/375.

(11) الأمالي: 3/202.

(12) الأمالي: 3/221.

(13) ديوانه: 3/163.

(14) الأمالي: 1/356، وانظر الأمالي: 1/335، 1/352.

8-رده على من تقدمه من معربي شعر المتنبي وشراحه:

ابن الشجري على دراية واسعة بأشعار العرب القديم منها والمحدث، فقد صنف كتابين في الشعر العربي هما الحماسة[1] ومختارات أشعار العرب[2]، وروى في أماليه قصائد رائعة شرحها وكشف عن حسن بيانها "ويُعدُّ شرحه لبعض هذه القصائد من الشروح النادرة العزيزة التي لا تكاد توجد في كتاب كشرحه لقصيدة يزيد بن الحكم"[3].

وهو على سَمْت رفيع من تذوق المعاني واختيار أحسنها، وتعرف ذلك في أماليه عامة وفي نقده أقوال متقدميه ممن تصدوا لشعر أبي الطيب خاصة، وتراه يتعقبهم ويرميهم باعتراضاته عليهم في معناه وإعرابه صادراً عن أن الإعراب والمعنى صنوان لا يفترقان.

ومن أبرز من وجَّه إليه نقده ابن جني والتبريزي[4] وأبو العلاء المعري والرَّبَعي[5]، وقد جعل اعتراضه عليهم يدور حول محوري المعنى والإعراب.

1-نقده ابن جني:

أغنى ابن جني العربية وفتح بابها أمام الدارسين بكشفه عن جوانبها المضيئة، وأفادت الأجيال من علمه في الزمنين الغابر والحاضر، وابن الشجري ممن نهل من علمه[6]، واعترض عليه في شرح أبيات المتنبي وإعرابها.

فمما انتقده فيه من جهة المعنى أنه فسر بيت أبي الطيب:[7]

ويصطَنِعُ المعروفَ مبتدِئاً به ... ويمنَعُه من كلِّ مَنْ ذَمُّه حَمْدُ

فقال: "معناه: يعطي معروفه المستحقين ومَنْ تزكو عنده الصَّنيعة، ويمنعه من كل ساقط إذا ذمَّ أحداً فقد مدحه"[8].

فتعقبه ابن الشجري ورد عليه تفسيره فقال: "قوله: "إذا ذمَّ أحداً فقد مدَحه" تفسير غير مرضي لأنه لا يخلو من أحد معنيين: أحدهما: أنه يُورِّي عن الذمّ الصريح بكلام يشبه المدح، أو يريد أن يضع المدح الصريح موضع الذم، وليس يلحقه بهذين عيب، ولا يستحق أن يحرم بذلك معروفاً"[9].

---

(1) طبعت في وزارة الثقافة بدمشق- بتحقيق عبد المعين الملوحي- وأسماء الحمصي، 1970.

(2) لما يضع طبعات آخرها بعناية علي محمد البجاوي 1974 بالقاهرة.

(3) الأمالي: 200/1 [قسم الدراسة].

(4) هو يحيى بن علي أبو زكريا، كان أحد أئمة اللغة والنحو، توفي 502هـ. نزهة الألباء: 372-374.

(5) هو علي بن عيسى الربعي، كان من أكابر النحويين، توفي سنة 410هـ. انظر نزهة الألباء: 341-342.

(6) انظر الأمالي: 227/3، 199/3.

(7) ديوانه: 379/1.

(8) الأمالي: 325/1.

(9) الأمالي: 325/1-326.

ثـم شرح البيت مستدلاً بشعر أبي الطيب فقال: "والمعنى غير ما ذهب إليه أبو الفتح، وذلك أنه وصف الممدوح بالتيقظ ومعرفة ما يأتي وما يدَع، فيضع الصنائع في موضعها، فيعطي ذوي الأقدار قـبل أن يسألوه، كما قيل: "السخيُّ مَنْ جاد بماله تبرُعاً وكف عن أموال الناس تورُعاً"، ويمنع ماله مـن كـل دنيء، إذا ذمه الناس فقد مدحوه، أي: يقوم الذم لـه مقام المدح لغيره لدناءة عرضه ولؤم أصله، فالمعنى أنه يقلُّ عن الذم، كما قال:[1]

صـغُرْتَ عـن المديـح فقلـتَ أُهْجَى كـأنَّك مـا صَـغُرْتَ عـن الهجـاء"[2]

وبعـد أن سـبر أغوار معنى البيت يمّم وجهه شطر الصناعة النحوية يسائلها ليثبت أن التقدير الـنحوي على تفسير ابن جني للبيت مُفْسِد للمعنى، فقال: "والذم من قوله: "مَنْ ذمُّه حمد" مضاف إلى المفعـول، والفـاعل محـذوف، فالتقدير مَنْ ذم الناس إياه، كما جاء ﴿لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجـه﴾[3]، والمعنى بسؤاله نعجتك، وأبو الفتح ذهب إلى أن الذم مضاف إلى الفاعل، وأن المفعول به محذوف، ففسر على هذا التقدير فأفسد المعنى لأنه أراد مَنْ ذمه الناس حمد"[4].

لكن ابن الشجري غاب عنه بيت أبي الطيب:[5]

وإذا أتَـتْكَ مذمَّتـي مـن نـاقِصٍ فهـي الشـهادةُ لـي بأنّـي كـاملُ

وهكذا اختلط نقده معنى البيت بإعرابه فلم يقوَ على الفصل بينهما، وهذا ما تراه أيضاً في دَفعه مذهبَ ابن جني في إعادته الضمير الذي في "كأنه" من ثاني بيتي أبي الطيب:[6]

كتمْـتُ حـبَّكِ حـتَّى مـنكِ تكـرِمةً ثـم اسـتوى فـيكِ إسـراري وإعلانـي

كأنـه زاد حـتى فـاضَ عن جسدي فصـار سُـقمي بـه فـي جسـمِ كِتْماني

علـى الكـتمان الذي دلَّ عليه الفعل "كتمتُ" في البيتِ الأول، وهذا معنى قوله: "كأنه أي كأن الكـتمان، فأضمره وإنْ لم يَجْرِ له ذكر لأنه لما قال: كتمتُ دل على الكتمان، قال[7]: وما علمتُ أن أحـداً ذكر استتار سُقمه وأن الكتمان أخفاه غير هذا الرجل، وهو من بدائعه"[8] فنقض ابن الشجري قولـه متكئاً على اضطراب الإعراب وخلل المعنى معاً، فقال: "وفي هذا القول اختلال في الإعراب وفسـاد في المعنى وتناقض في اللفظ لو كان الشاعر أراده، وذلك أنه إذا أعدنا الهاء من "كأنه" إلى

(1) ديوان المتنبي: 46/1.
(2) الأمالي: 326/1.
(3) ص: 24/38.
(4) الأمالي: 326/1.
(5) ديوانه: 260/3، وانظر حاشية الأمالي: 326/1.
(6) ديوانه: 192/4، وانظر شرح مشكل شعر المتنبي: 155.
(7) أي ابن جني.
(8) الأمالي: 51/3.

الكتمان. كما زعم وجب إعادة الضمائر التي بعدها إلى الكتمان أيضاً، ففي هذا من اختلال الإعراب ما ترى، وفيه أنه جعل الكتمان هو الذي أسقمه، والصحيح أن الحب هو المُسقِمُ له، ثم إن قوله: "ذكر استتار سقمه وأن الكتمان أخفاه متناقض لمساواة إعلانه لإسراره في قوله:

... ... ثم استوى فيكِ إسراري وإعلاني"[1]

2-نقده التبريزيّ (يحيى بن علي، أبا زكريا):

اشتد ابن الشجري في صب نقده على التبريزي، فمما رد عليه من جهة المعنى تفسيره كلمة "المذَل" في بيت المتنبي:[2]

أنت الجوادُ بلا منٍّ لا كَدَرٍ ولا مِطالٍ ولا وَعْدٍ ولا مَذَلِ

بقوله: "والذي أراد أبو الطيب بالمذل أنه لا يقلَق بما يلقاه من الشدائد كما يقلق غيره"[3] فنظر ابن الشجري في هذا القول وسارع إلى دفعه فقال: "وليس ما قاله بشيء عليه تعويل"[4] ثم فسر المذل فقال: "بل المذَل ها هنا البَوْح بالأمر[5] ونفى ذلك عنه فأراد أنه إذا جادَ كتَم معروفه فلم يَبُحْ به"[6] ثم رد الكرَّة على التبريزي ليثبت خطأ تفسيره فقال: "وقول أبي زكريا: "أراد أنه لا يقلَق بما يلقاه من الشدائد" قد زاد بذكر الشدائد ما ذهب إليه بُعْداً من الصواب، وهل في البيت ما يدل على الشدائد؟ إنما مَبْنى البيت على الجود، والخلال التي مدحه بنفيها عنه متعلقةٌ بمعنى الجود، وهي المنُّ والكدَرُ والمطال والوَعد، والمذَل الذي هو البَوْحُ بالشيء"[7].

وخطأ التبريزي المتنبي في كلمة "المَجانة" في بيته:[8]

قد كنتَ تهزأُ بالفِراق مَجانةً وتجرُّ ذَيْلَيْ شِرَّةٍ وعُرامِ

فقال: "الناس يستعملون المَجانة في معنى الهُزْء بالشيء والتهاون به، يقولون: فلان ماجن، إذا كان مسرفاً في اللهو والقول لِما لم يكن، فأما أهل اللغة فيقولون: مجَن إذا مرَن على الشيء"[9].

فهب ابن الشجري ينقض كلامه مستشهداً بالشعر وكلام أهل اللغة وقال: "والذي قاله غير صحيح بدلالة أن المجانة قد وردت في الشعر القديم على ما ذهب إليه المتنبي، وذلك قول يزيد بن

---

(1) الأمالي: 51/3.
(2) ديوانه: 87/3.
(3) الأمالي: 235/3.
(4) الأمالي: 235/3.
(5) "ومَذِل بسره بالكسر مذَلاً ومِذالاً.. ومذَل يمذُل: قَلِق بسرِّه فأفشاه". اللسان (مذل).
(6) الأمالي: 235/3.
(7) الأمالي: 235/3.
(8) ديوانه: 7/4.
(9) الأمالي: 269/3، وكذا جاء تفسير "مجن" في اللسان (مجن).

مفرّغ الحِميريّ يهجو عباد بن زياد بن أبيه:[1]

شـجاعٌ فـي المجانـة والمَخـازي جَـبانٌ عـند مُحْتَضَـر المِصـاعِ

وقال أبو الحسين بن فارس في المجمل: "المُجون: ألا يبالي الإنسان بما صنع"[2]، فهذا دَفْعٌ لما قاله أبو زكريا من جهة شعر العرب ومن جهة قول أهل اللغة"[3].

ومما انتقده فيه من جهة الصناعة بيت أبي الطيب:[4]

فـيوماً بِخَـيلٍ تطـردُ الـرومَ عنهُمُ ويومـاً بجـودٍ تطـردُ الفقـرَ والجَدْبـا

فقد أنشده التبريزي "بجودٍ يطرد" بالياء، وقال: "التاء في "تطرد" للخيل، والياء في "يطرد" الثاني للجود"[5].

وخطأه ابن الشجري وقال: "والصواب عندي إنشاد الثاني بالتاء كالأول، وتكون التاءان لخطاب الممدوح"[6]، ثم احتج لما قال بأمرين.[7]

نقده أبا العلاء المعري:

طالـت سـهام ابن الشجري أبا العلاء فلم يسلم من نقده على قلة ما نقل عنه، فمما تنازعا في معناه بيت أبي الطيب:[8]

لـم تُسْـمَ يـا هـارونُ إلاّ بعدما اقْـ ـتَرَعَـتْ ونازعَـتِ اسْـمَكَ الأسـماءُ

إذ فسره أبو العلاء فقال: "أجود ما يُتأول في هذا أن يكون الاسم ها هنا في معنى الصِّيْت، كما يقال: فلان قد ظهر اسمه، أي قد ذهب صيته في الناس، فذِكْره لا يشاركه فيه أحد، وماله يشترك فيه الناس"[9].

فلم ينزل هذا التفسير من ذوق ابن الشجري الأدبي منزلة القبول والرضى، واتهم أبا العلاء بأنه لـم يـنظر إلى البيت نظرة الأديب الفاحص، ولم يعمل فكره فيما جاء بعده من أبيات المتنبي فقال: "وقـولُ المعـري: "إن الاسم هنا يريد به الصِّيت" ليس بشيء يُعوّل عليه، لأن قول أبي الطيب: "لم تُسْـمَ" معـناه لـم يُجْعل لك اسمٌ، وأما دفعُ المعري أن يكون المراد الاسم العلم بقوله: إن في الناس

[1] البيت ليس في ديوان ابن مفرّغ. عن حاشية الأمالي: 269/3.
[2] المجمل: 823، وكذا جاء في اللسان (مجن).
[3] الأمالي: 269/3.
[4] ديوانه: 63/1.
[5] الأمالي: 86/3.
[6] الأمالي: 86/3.
[7] انظر الأمالي: 86/3.
[8] ديوانه: 28/1.
[9] الأمالي: 218/3، وانظر معجز أحمد: 97/2.

جماعة يُعرفون بهارون فقول مَنْ لم يتأمل لفظ صدر البيت الذي يلي هذا البيت وهو قوله:[1]

فغَـدَوْتَ واسمُكَ فيكَ غيرُ مُشارَكٍ ... ..."[2]

ثـم شرح البيت في ضوء موقعه في القصيدة فقال: "والمعنى أن اسمك انفرد بك دون غيره من الأسماء، فمعارضته بأن في الناس جماعة يعرفون بهارون إنما تلزم أبا الطيب لو قال: فغدوتَ وأنت غيرُ مشارَك في اسمك، فلم يفرق المعري بين أن يقال: اسمُك غير مشارك فيك وأن يقال: أنت غير مشـارك فـي اسمك، فإنما أراد أن اسمك انفرد بك دون الأسماء، ولم يُرِد أنك انفردت باسمك دون الناس، فاللفظان متضادان كما ترى"[3].

ولـم يقتصر ابن الشجري على تتبعه أبا العلاء في تفسير أبيات المتنبي، وإنما تعقبه في إعرابه لها وانتقده، فقد جرى التدافع بينهما في العامل في كلمة "مُحتَلِماً" من بيت أبي الطيب:[4]

وأنْـكَ بـالأمس كنـتَ مُحْـتَلِماً شـيخَ مَعَـدٍّ وأنـت أمْـرَدُها

إذ أعـربها ابن الشجري حالاً، والعامل فيها "كان"، ثم نقل حكاية أبي زكريا التبريزي عن أبي العـلاء عن بعض النحويين أنه إذا لم تعمل "كان" في الحال فالعامل فيها الفعل المحذوف الذي عمل فـي "بالأمس"، وفي ذلك يقول: "وحكى أبو زكريا في تفسيره لشعر المتنبي عن أبي العلاء المعري أنه قال: زعم بعض النحويين أن "كان" لا تعمل في الحال، قال: وإذا أُخذ بهذا القول جُعِل العامل في "محتلماً" من قوله:

وأنْـكَ بـالأمس كنـتَ مُحْـتَلِماً ... ...

الفعل المضمر الذي عمل في قوله: "بالأمس""[5].

ثـم انبرى ابن الشجري للحاكي والمحكيّ عنه بالنقد، ودفع قوليهما متكئاً على الصناعة النحوية فقـال: "وأقول: إن هذا القول سهو من قائله وحاكيه، لأنك إذا علقت قوله: "بالأمس" بمحذوف فلا بد أن يكـون "بالأمس" خبراً لأنّ أو كان، لأن الظرف لا يتعلق بمحذوف إلا أن يكون خبراً أو صفة أو حـالاً أو صـلة، ولا يجـوز أن يكون خبراً لـ"أن" أو لـ"كان" لأن ظروف الزمان لا توقع أخباراً للجثـث ولا صفات لها ولا صلات ولا أحوالاً منها، وإذا استحال أن يتعلق قوله: "بالأمس" بمحذوف علقته بـ"كان" وأعملت "كان" في "محتلماً"."[6]

---

[1] عجز البيت: "والناسُ فيما في يديكَ سواءُ"، وهو في ديوانه: 28/1، 29.

[2] الأمالي: 218/3.

[3] الأمالي: 218/3، وانظر الأمالي: 216/3-217.

[4] ديوانه: 310/1.

[5] الأمالي: 155/3.

[6] الأمالي: 155/3.

نقده الرُّبعيَّ:

توجّه ابن الشجري إلى الرُّبعيّ بالنقد في تفسيره أبيات أبي الطيب وإعرابها، فمما انتقده فيه من جهة المعنى البيت التالي:[1]

رماني خِساسُ الناس من صائب استِه وآخرَ قُطْنٌ من يدَيْه الجنادلُ

إذ فسَّر الربعي قوله: "من صائب استه": "بأنه من ضعفه إذا رمى يصيب استه، فحمله على معنى قوله:

... ... وآخرَ قُطْنٌ من يدَيْه الجنادلُ"[2]

فدفع ابن الشجري هذا القول وفسر البيت قائلاً: "وليس هذا القول بشيء، لأننا لم نجد في الموصوفين بالضعف من يرمي بحجر أو غير حجر مما ترمي به اليد فيصيب استه، وإنما هو مثل ضربه فذكر تفصيل عائبيه فقال: عابني أراذل الناس، فمنهم من رماني بعيب هو فيه، وهو الأُبْنة، فانقلب قوله عليه، فأصاب استه بالعيب الذي رماني به، وآخر لم يؤثر كلامه في عِرْضي لِعيِّه وحقارته، فهو كمن يرمي قرنه بسبائح القطن، أي الذين رموني من هذين الصنفين بهذين الوصفين"[3].

ومما رد عليه في مضمار الصناعة أن الربعي أجاز النصب في كلمة "دهر" من بيت المتنبي:[4]

كفى ثُعَلاً فخراً بأنَّك منهُمُ ودَهْرٌ لأنْ أمْسَيْتَ من أهلِه أهْلُ

وعطفها على اسم "أنّ"، وأعرب "أهلٌ" خبراً لـ"دهر"، قال ابن الشجري يحكي مذهبه: "وحمل الربعي نصب "دهر" على أنه معطوف على اسم "أن"، و"أهلٌ" خبر عنه، أي: كفى ثُعَلاً فخراً أنّك منهم، وأن دهراً أهلٌ لأن أمسيتَ من أهله"[5]. فرد عليه فقال: "وهذا القول بعيدٌ من حصول فائدة"[6].

تلك لُمَع من انتقادات ابن الشجري واختياراته، غلب عليها كلَفُه بالمعنى والصناعة، إلا أنه قد يقصر نقده على المعنى فيعرض لبيت من أبيات المتنبي فيتكلم على من شرحه من المتقدمين، ثم يرد شروحهم ويقدم شرحاً من لدنه، وذلك كفعله في بيت أبي الطيب:[7]

(1) ديوانه: 174/3.
(2) الأمالي: 274/3.
(3) الأمالي: 274/3.
(4) ديوانه: 190/3.
(5) الأمالي: 311/3.
(6) الأمالي: 311/3.
(7) ديوانه: 161/3.

أَمِطْ عنكَ تشبيهي بما وكأنَّه   فما أحَدٌ فوقي وما أحدٌ مِثلي

إذ عرض حكاية ابن جني والقاضي أبي الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني شرْحَه عن أبي الطيب ورواية الربعي إجابةَ المتنبي عندما سئل عن البيت وقول ابن فورَّجة في "ما" و"كأن" وناقشها ورد بعضها وقبل بعضها ثم عمد إلى تفسير كلمات البيت.[1]

وصدر ابن الشجري في نقده للمعنى وتنبيهه عليه عن ذوق أدبي رفيع سمْح تجلى في سعيه لربط معنى صدر البيت بمعنى عجزه وإيجاد عُلقة بينهما ليُحكِم إعرابه ويُظهر معناه، ومن ذلك أنه عقد الوصل بين شطري بيت المتنبي:[2]

إلامَ طَماعِيَةُ العاذلِ   ولا رأي في الحبِّ للعاقل

إذ قال: "ظاهره أن معنى عجزه غير متعلق بمعنى صدره، وأين قوله في الظاهر:

... ...   ولا رأيَ في الحبِّ للعاقل

من قوله:

إلامَ طَماعِيَةُ العاذلِ   ... ...

ويحتمل تعلقه به وجوهاً:

أحدها: أن يريد إلام يطمع عاذلي في إصغائي إلى قوله، والعاقل إذا أحب لم يبق له مع الحب رأي يصغي به إلى قول ناصح، فعذله غير مجد نفعاً.

والثاني: أن العاقل لا يرتئي في الحب فيقع به اختياراً، وإنما يقع اضطراراً، فلا معنى لعذله.

والثالث: أن العاقل ليس من رأيه أن يورط نفسه في الحب، وإنما ذلك من فعل الجاهل وعذل الجاهل أضيَعُ من سراج في الشمس[3]، فكيف يطمع في نزوعه"[4].

ظاهر مما سلف أن ابن الشجري اجتهد في الذود عن شعر أبي الطيب إعرابه وتفسيره، وتعلق بتخليصهما من الخطأ، وحرص على تقوية المعنى بقوة الإعراب وتخطئة الإعراب بضعف المعنى، حتى تداخلا عنده فلم يفصل بينهما، وعنف من لم يحسن توجيه شعره.

وربما كان لموقفه من أبي الطيب الأثر الكبير في ذلك، فقد تعصب له أيما تعصب، وأعجب به شديد إعجاب، وأحبه الحب الجم، فنال من كل من انتقده لأنه- في نظره- لا يأتيه الخطأ في

---

[1] انظر الأمالي: 3/228-230.
[2] ديوانه: 3/21.
[3] هو من أقوال العرب، انظر الدرة الفاخرة: 1/277.
[4] الأمالي: 3/231، وانظر الأمالي: 1/116-118.

معنى ولا لغة، قال: "وكل من خطأه في معنى أو كلمة لغوية فهو مخطئ"[1]، وعده سيداً ورئيساً لعصره، واستصغر كل من لم يعرف له قدره وجلال منزلته فقال: "وإنما ذكرت لك طرفاً من عيون كلمه وبعضاً من فنون حكمه لأنبهك على جلال قدره وأعرفك أنه في الشعر نسيج وحده وقريع عصره، ومن صغر شأنه فقد أبان عن نقص في نفسه كثير"[2].

ولا غرابة بعد ذلك أن يخصص له فصلاً من أماليه ينبه فيه على فضائله وغرر من حكمه.[3]

ولم يخل ابن الشجري من شيء من أخلاق صاحبه، فقد كان مثله فخوراً بنفسه معتزاً بشخصه ومن ذلك قوله بعد فراغه من توجيه بيت للمتنبي معتداً بنفسه رامياً الآخرين: "والذي ذهبت إليه هو الصحيح الذي لا يخفى إلا على موغل في التقصير"[4].

ويدعو قارئه أن يتمسك بقوله وينبذ غيره فيقول: "والمتَّسمون بالنحو قبيل وقتنا هذا ممن شاهدته وسمعت كلامه على خلاف ما قلته وأوضحته، فاستمسك بما ذكرته لك، فقد أقمت لك برهانه"[5].

نتائج البحث:

أقمت هذا البحث على تتبع أبيات المتنبي التي تناولها ابن الشجري بالإعراب والشرح في أماليه، لأوضح منهجه النحوي الذي استند إليه في توجيهها، ولأرصد أهم الأسس التي أقامه عليها في تعاطيه تلك الأبيات، ولنتعرف موقفه من متقدميه شراح شعر أبي الطيب ومُعْرِبيه وخلصت إلى أن منهجه يتسم بما يلي:

1- الصبغة التعليمية هي السائدة على منهجه في شرحه وإعرابه، وذلك واضح في تقديمه بين يدي شعر المتنبي أسئلة تشير إلى المسائل التي تحتاج إلى بحث، وفي توسعه في الأوجه الإعرابية من أجل التمرين والتدريب، وهذه إشارة واضحة إلى اهتمام النحويين بالنحو التعليمي التطبيقي.
2- الاهتمام بالحذوف وتقديرها التقدير الذي يخدم المعنى والإعراب.
3- الاستدراك على من تقدمه ممن شرح وأعرب أبيات المتنبي، والإشارة إلى أبيات بعينها لم يجر الكلام على إعرابها وتفسيرها وتناولها بالشرح والإعراب.
4- ربط ابن الشجري ربطاً محكماً بين المسارين الإعرابي والتفسيري لأبيات المتنبي، وتداخل كلامه على الإعراب وكلامه على المعنى فلم يفصل بينهما، وإشارته إلى أضرب المعنى

(1) الأمالي: 268/3.
(2) الأمالي: 267/3.
(3) انظر الأمالي: 236/3-261.
(4) الأمالي: 86/3.
(5) الأمالي: 211/3.

الثلاثة المعروفة في [illegible] الإعراب لا يكون في معزل عن المعنى.

5-تصــدى ابــن الشجري بالنقد لأقوال متقدميه شراح شعر المتنبي ومعربيه، وكان مدار نقده واعتراضه عليهم صحة الإعراب والمعنى.

6-كــان تعليله تعليل نحوي متمكن من قواعد الصناعة متذوق لمعاني الكلام العربي، نابعاً من صميم العربية، متسقاً وخصائصها، غير مسقط عليها ما ليس منها.

7-المذهــب البصــري هو الذي استبد بابن الشجري في بحثه في أبيات أبي الطيب على وجه خاص كما في أماليه على نحو عام.

8-بــان الذوق الأدبي الرفيع الذي كان عليه ابن الشجري في تخيره أحسن المعاني، وفي نقده لمــن لم يحسن تذوق شعر المتنبي وفي سعيه الجاد لربط شطري البيت إذا بدا في الظاهر أنهما منفصلان.

9-تعلقه الشديد بالمتنبي وحبه له وإعجابه به وتأثره به بشيء من أخلاقه.

■ المصادر والمراجع

القرآن الكريم

-الأشــباه والنظائر في النحو، لجلال الدين السيوطي: مطـبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، بتحقيق د.عبد الإله نبهان ود.غازي طليمات. ود.إبراهيم محمد عبد الله. ود.مختار الشريف.

-أمالــي ابــن الشــجري، لهبة الله بن علي. تحقيق د.محمود الطناحي، ط1، 1992.

-الإنصــاف فــي مسائل الخلاف، لأبي البركات عبد الرحمــن بن محمد الأنباري. تحقيق محمد محيي الديــن عــبد الحميد- المكتبة التجارية الكبرى- مصر.

-التبييــن عــن مذاهب النحويين، لعبد الله بن الحسين لأبــي الــبقاء العكــبري. تحقيق د.عبد الرحمن العثيمين، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1986.

-الخصــائص، لأبــي الفتح عثمان بن جني. تحقيق الشــيخ محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، 1952.

-الــدرة الفاخــرة فــي الأمــثال الســائرة، لحمزة الأصــفهاني. تحقيق د.عبد المجيد قطامش، دار المعارف بمصر 1972.

-ديــوان أبــي الطيــب المتنبــي، بشرح أبي البقاء العكــبري، المســمى بالتبيان في شرح الديوان، ضــبطه وصــححه مصــطفى السقا وإبراهيم الأبــياري وعــبد الحفيظ الشلبي، دار المعرفة، بيروت.

-شــرح التســهيل لابن مالك، تحقيق د.عبد الرحمن الســيد، د.محمــد بدوي مختون الطبعة الأولى، 1990.

-شرح ديوان المتنبي، لأبي العلاء المعري، المعروف بمعجز أحمد.

تحقيق عبد المجيد دياب- دار المعارف- القاهرة.

-شرح الكافية، للرضي الأستراباذي محمد بن الحسن. دار الكتب العلمية- بيروت.

-شــرح مشــكل شعر المتنبي، لأبي الحسن علي بن

سيده الأندلسي. تحقيق د.محمد رضوان الداية- دار المأمون للتراث- دمشق.

-شرح المفصل، لابن يعيش، يعيش بن علي. إدارة المطبعة المنيرية.

-شعر ابن مفرّغ الحميري. تحقيق د.داود سلوم، بغداد 1968.

-الكتاب، لسيبويه. تحقيق عبد السلام هارون. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر- 1971.

-كتاب الشعر، لأبي علي الحسن بن أحمد الفارسي. تحقيق د.محمود الطناحي، مكتبة الخانجي- القاهرة 1988.

-لسان العرب- دار صادر.

-اللغة معناها ومبناها. د.تمام حسان. مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء.

-مجالس ثعلب، لأبي العباس أحمد بن يحيى. تحقيق عبد السلام هارون.

-المجمل في اللغة، لأحمد بن فارس. تحقيق زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة- بيروت- 1984.

-معاني القرآن، لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء. عالم الكتب- بيروت.

-مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لجمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري. تحقيق د.مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ط2، 1969- دار الفكر.

-المقتضب، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد. تحقيق الشيخ محمد عبد الخالق عضيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة 1385هـ.

-نزهة الألباء في طبقات الأدباء، لأبي البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الأنباري. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر للطباعة والنشر- القاهرة.

-النكت في إعجاز القرآن للرماني- نشر مع ثلاث رسائل بتحقيق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام. دار المعارف بمصر.

-همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، لجلال الدين السيوطي. تصحيح محمد بدر الدين النعساني الحلبي- دار المعرفة للطباعة- بيروت.

□□□

أثر القرآن الكريم في اللغة العربية والتحديات المعاصرة

د.محمد يوسف الشربجي[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله *والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد: فإن حديثنا عن القرآن الكريم وأثره في اللغة العربية، حديث الشيء عن ذاته، فالقرآن الكريم عربي المبنى فصيح المعنى، وقد اختار الله تعالى لكتابه أفصح اللغات فقال تعالى: ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً﴾ [الزخرف: 3] وقال تعالى: ﴿نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين﴾ [الشعراء: 195]، وقال تعالى: ﴿قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلهم يتقون﴾ [الزمر: 28].*

ومن الراجح أن اللغة العربية هي أقدم اللغات على الإطلاق، كما بينت الدراسات الحديثة وأنها اللغة التي علم الله بها آدم الأسماء كلها، وهي لغة أهل الجنة كما ورد في الحديث: "أحبوا العرب لثلاث: لأني عربي، والقرآن عربي، وكلام أهل الجنة عربي" [2].

ومن هذا المنطلق نجد الثعالبي يعبر عن هذه اللغة أبلغ تعبير فيقول في مقدمة كتابه الشهير فقه اللغة وسرّ العربية: "من أحب الله تعالى، أحب رسوله محمداً ﷺ، ومن أحب الرسول العربي أحب العرب، ومن أحب العرب أحب العربية، ومن أحب العربية عني بها، وثابر عليها، وصرف همته إليها، ومن هداه الله للإسلام وشرح صدره للإيمان، وآتاه حسن سريرة فيه، واعتقد أن محمداً ﷺ

[1] -أستاذ في كلية الشريعة –جامعة الإمارات العربية المتحدة.

[2] -رواه الحاكم في المستدرك (ط. بيروت، دار المعرفة) 4/ 87، وقال الهيثمي: "سنده ضعيف" انظر كتاب مبلغ الأرب في فخر العرب للهيتمي تحقيق مجدي السيد إبراهيم (ط. مكتبة القرآن: القاهرة: 1987 م) ص 20.

خير الرسل، والعرب خير الأمم، والعربية خير اللغات والألسنة، والإقبال على تفهمها من الديانة، إذ هـي أداة العلـم، ومفتاح التفقه في الدين، وسبب إصلاح المعاش والمعاد، ولو لم يكن في الإحاطة بخصائصـها، والوقـوف على مجاريها ومصارفها، والتبحر في جلائلها ودقائقها إلا قوة اليقين في معـرفة إعجـاز القـرآن، وزيادة البصيرة في إثبات النبوة التي هي عمدة الإيمان، لكفى بها فضلاً يحسن أثره، ويطيب في الدارين ثمره" [1].

ومـن هـنا اكتسبت اللغة العربية القداسة النورانية والخلود السرمدي، قال الله تعالى ﴿إنا نحن نزلـنا الذكـر وإنا له لحافظون﴾ [الحجر: *9*] فبحفظ الله تعالى كتابه يحفظ اللغة العربية، فهي باقية ببقائه إلى يوم الدين، ويمكننا ذكر أهم ما أحدثه القرآن الكريم في اللغة العربية من آثار فيما يلي:

1-المحافظة على اللغة العربية من الضياع:

ذكرت فيما سبق أن السر الكامن وراء خلود اللغة والحفاظ عليها من الاندثار هو القرآن الكريم بما كان له من أثر بالغ في حياة الأمة العربية، وتحويلها من أمة تائهة إلى أمة عزيزة قوية بتمسكها بهـذا الكتاب الذي صقل نفوسهم، وهذب طباعهم، وطهر عقولهم من رجس الوثنية وعطن الجاهلية، وألف بين قلوبهم وجمعهم على كلمة واحدة توحدت فيها غاياتهم، وبذلوا من أجلها مهجهم وأرواحهم، ورفـع مـن بينهم الظلم والاستعباد، ونزع من صدورهم الإحن والضغائن والأحقاد، فقد كان القرآن الكـريم ولا يـزال كـالطود الشامخ يتحدى كل المؤثرات والمؤامرات التي حيكت وتحاك ضد لغة القرآن، يدافع عنها، ويذود عن حياضها، يقرع أسماعهم صباح مساء، وليل نهار بقوله تعالى: ﴿وإن كنـتم فـي ريـب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله، وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صـادقين * فـإن لـم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين﴾ [الـبقرة: *23* –*24*]، وقوله تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يـأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾ [الإسراء: *88*] فلما كان القرآن الكريم بهذه المنزلة لا جـرم أن المسـلمين أقبلوا عليه ودافعوا عنه، واعتبروا أن كل عدوان على القرآن هو عدوان على اللغة العربية، وأن النيل من اللغة العربية هو نيل من القرآن، ولذلك فإن بقاء اللغة العربية إلى اليوم وإلى ما شاء الله راجع إلى الدفاع عن القرآن، لأن الدفاع عنه –لكونه أصل الدين ومستقى العقيدة– يسـتتبع الدفـاع عنها لأنها السبيل إلى فهمه، بل لأنها السبيل إلى الإيمان بأن الإسلام دين الله، وأن القرآن من عند الله لا من وضع أحد.

يقول الباقوري: "ولو فرضت أنه نزل كما نزل غيره من الكتب المقدسة، حكماً وأحكاماً، وأمراً ونهـياً، ووعداً ووعيداً، ولم يتحر هذا الأسلوب الذي جاء به، فلم يعن الناس بلفظه ولم ينظروا إليه قـولاً فصـلاً، وبـياناً شافياً، وبلاغة معجزة، لكان من الممكن أن تزول هذه اللغة بعد أن يضعف العنصر الذي يتعصب لها على أنها لغة قومية، ومن ذلك تضعف هي وتتراجع حتى تعود لغة أثرية.

---

[1]- فقه اللغة وسرّ العربية الثعالبي: (ط. القاهرة: *1938*م) ص*1*.

وفـــي اللغة العبرية ما يؤكد هذا، فإنها -وهي لغة كتاب مقدس -صارت إلى ذمة التاريخ، ولو أن الـتوراة جـاءت كما جاء القرآن فتحدث اليهود على النحو القرآني لاحتفظوا بلغتهم لأن في ذلك احتفاظاً بمعجزة نبيهم، فكان ممكناً أن نرى لغة موسى عليه السلام" (1).

ويـبدو هذا الأمر واضحاً لمن تتبع اللغات وما تعرضت له من انقسام وانشطار واندثار بعد أن كانت لغة عالمية محكية وصناعية، وليست اللغة اللاتينية عنا ببعيدة فقد كانت لغة وحضارة وسطوة وقوة فبقيت أثراً بعد عين.

وعلى العكس من ذلك فإن اللغة العربية لم تكن لها هذه القوة وهذه المنعة، وليست لغة حضارة وصـناعة، إنمـا كانت لغة صحراء وأمية، بكل ما تفرضه بيئة الصحراء من بساطة وضيق عيش، وبعـد عـن العلوم والمعارف، ثم إن العرب قد تعرضوا للحروب والدمار كغيرهم، ولكن ما زالت لغـتهم قويـة سـاطعة تنـبض بالحيوية والنشاط، وما ذلك إلا بفضل القرآن الكريم، الذي تكفل الله بحفظـه، فحفـظ به اللغة التي نزلت به، ولم يتكفل بحفظ غيره من الكتب المقدسة فبادت اللغة التي نزلت فيها واندثرت.

2-تقوية اللغة والرقي بها نحو الكمال:

مـنح القرآن الكريم اللغة العربية قوة ورقياً ما كانت لتصل إليه لولا القرآن الكريم، بما وهبها الله من المعاني الفياضة، والألفاظ المتطورة والتراكيب الجديدة، والأساليب العالية الرفيعة، فأصبحت بذلـك محـط جميع الأنظار، والاقتباس منها مناط العز والفخار، وغدت اللغة العربية تتألق وتتباهى علـى غيرها من اللغات بما حازت عليه من محاسن الجمال وأنواع الكمال، وفي هذا يقول العلاّمة الرافعي رحمه الله: "نزل القرآن الكريم بهذه اللغة على نمط يعجز قليله وكثيره معاً، فكان أشبه شيء بالنور في جملة نسقه إذ النور جملة واحدة، وإنما يتجزأ باعتبار لا يخرجه من طبيعته، وهو في كل جـزء مـن أجـزائه جملة لا يعارض بشيء إلا إذا خلقت سماء غير السماء، وبدلت الأرض غير الأرض، وإنمـا كان ذلك، لأنه صفى اللغة من أكدارها، وأجراها في ظاهره على بواطن أسرارها، فجـاء بها في ماء الجمال أملأ من السحاب، وفي طراءة الخلق أجمل من الشباب، ثم هو بما تناول بهـا مـن المعاني الدقيقة التي أبرزها في جلال الإعجاز، وصورها بالحقيقة وأنطقها بالمجاز، وما ركـبها بـه من المطاوعة في تقلب الأساليب، وتحويل التركيب إلى التراكيب، قد أظهرها مظهراً لا يقضي العجب منه لأنه جلاها على التاريخ كله لا على جيل العرب بخاصته، ولهذا بهتوا لها حتى لم يتبيـنوا أكانوا يسمعون بها صوت الحاضر أم صوت المستقبل أم صوت الخلود لأنها هي لغتهم التي يعرفونها ولكن في جزالة لم يمضغ لها شيح ولا قيصوم" (2).

(1)- أثر القرآن الكريم في اللغة العربية، أحمد حسن الباقوري، (ط. دار المعارف، مصر: 1969م) ص 33.

(2)- تـاريخ آداب العـرب، الرافعي، (ط2، دار الكتاب العربي، بيروت: 1974م) 2 /74. والشيح والقيصوم نباتان من نبات الـبادية، يضـرب بهما المثل، يقال: فلان يمضغ الشيح والقيصوم، إذا كان عربيا خالص البداوة. انظر لسان العرب: (شيح، قصم).

هذا ما عبر به إمام العربية الرافعي رحمه الله، وليس هو فحسب، بل اعترف أعداء العربية من المستشرقين وغيرهم بقوة اللغة العربية وحيويتها وسرعة انتشارها، فيقول "أرنست رينان": "من أغرب ما وقع في تاريخ البشر، وصعب حل سره، انتشار اللغة العربية، فقد كانت هذه اللغة غير معروفة بادئ بدء، فبدأت فجأة في غاية الكمال، سلسة أي سلاسة، غنية أي غنى، كاملة بحيث لم يدخل عليها إلى يومنا هذا أي تعديل مهم، فليس لها طفولة ولا شيخوخة، ظهرت لأول أمرها تامة مستحكمة، من أغرب المدهشات أن تنبت تلك اللغة القومية وتصل إلى درجة الكمال وسط الصحارى عند أمّة من الرحل، تلك اللغة التي فاقت أخواتها بكثرة مفرداتها ودقة معانيها، وحسن نظام مبانيها، وكانت هذه اللغة مجهولة عند الأمم، ومن يوم علمت ظهرت لنا في حلل الكمال إلى درجة أنها لم تتغير أي تغيير يذكر، حتى إنه لم يعرف لها في كل أطوار حياتها لا طفولة ولا شيخوخة، ولا نكاد نعلم من شأنها إلا فتوحاتها وانتصاراتها التي لا تبارى..." [1].

ويقول جورج سارنوت: "ولغة القرآن على اعتبار أنها لغة العرب كانت بهذا التجديد كاملة، وقد وهبها الرسول (ﷺ) مرونة جعلتها قادرة على أن تدون الوحي الإلهي أحسن تدوين بجميع دقائق معانيه ولغاته، وأن يعبر عنه بعبارات عليها طلاوة وفيها متانة، وهكذا يساعد القرآن على رفع اللغة العربية إلى مقام المثل الأعلى في التعبير عن المقاصد" [2].

ويقول بروكلمان: "بفضل القرآن بلغت العربية من الاتساع مدى لا تكاد تعرفه أي لغة أخرى من لغات الدنيا، والمسلمون جميعاً مؤمنون بأن اللغة العربية هي وحدها اللسان الذي أحل لهم أن يستعملوه في صلواتهم، وبهذا اكتسبت اللغة العربية منذ زمان طويل رفيعة فاقت جميع لغات الدنيا الأخرى التي تنطلق بها شعوب إسلامية" [3].

ومما لا شك فيه أن اعتراف أمثال هؤلاء، لا يقوي من وضع اللغة العربية أو يأخذ بيدها إلى الرفعة، وإنما ذكرنا أقوالهم لنبين أن الفضل ما شهدت به الأعداء.

ويأتي العلاّمة الفراهي الهندي [4] -إمام العربية في عصره -ليقول عن اللغة العربية: "أعلم أن كلام العرب كله نمط أعلى من كلام الأمم الذي تعودت به، لأنهم مولعون برزانة القول وتهذيبه من أمور سخيفة، فهم يجردون كلامهم من كل رابطة، ولو فعلوا ذلك كان عاراً على السامع، فإنه يفهم الروابط بذكائه، فلذلك كثر فيهم الحذف..." [5].

---

(1)- اللغة العربية بين حماتها وخصومها، أنور الجندي، (ط. مطبعة الرسالة، بيروت) ص 25.

(2)- لغة القرآن الكريم د. عبد الجليل عبد الرحيم، (ط. مكتبة الرسالة الحديثة، عمّان: 1981م) ص 585.

(3)- تاريخ الأدب العربي كارل بروكلمان، 1/ 23.

(4)-هو العلاّمة عبد الحميد الفراهي، عالم الهند في زمانه، ولد سنة 1280 هـ وتوفي سنة 1349هـ، له الكثير من المؤلفات أهمها (نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان) انظر ترجمته في مقدمات كتبه بقلم تلميذه العلاّمة السيد سليمان الندوي.

(5)-دلائل النظام (ط2، الدائرة الحميدية الهندية: 1991م) ص 77.

3-توحيد لهجات اللغة العربية وتخليصها من اللهجات القبلية الكثيرة:

من المعلوم أن لجهات اللغة العربية كانت مختلفة، تحتوي على الفصيح والأفصح، والرديء والمستكره، وكانت القبائل العربية معتدة بلهجتها حتى إن القرآن الكريم نزل على سبعة أحرف من أجل التخفيف على العرب في قراءته وتلاوته، ولا شكّ أن لغات العرب متفاوتة في الفصاحة والبلاغة، ولذلك نجد عثمان رضي الله عنه قد راعى هذا الجانب في جمعه للقرآن، وقال للجنة الرباعية: "إذا اختلفتم أنتم فاكتبوه بلسان قريش فإنه إنما نزل بلغتهم" وما ذلك إلا لأن لغة قريش أسهل اللغات وأعذبها وأوضحها وأبينها، وكانت تحتوي على أكثر لغات العرب، ونظراً لكونهم مركز البلاد وإليهم يأوي العباد من أجل الحج أو التجارة، فقد كانوا على علم بمعظم لغات العرب بسبب الاحتكاك والتعامل مع الآخرين، ولكن لغتهم أسهل اللغات كما ذكرت، ينقل السيوطي عن الواسطي قوله: ".... لأن كلام قريش سهل واضح، وكلام العرب وحشي غريب" ولذلك حاول العرب الاقتراب منها، وودوا لو أن ألسنتهم انطبعت عليها حين رأوا هذا القرآن يزيدها حسناً، ويفيض عليها عذوبة، فأقبلوا على القرآن الكريم يستمعون إليه، فقالوا على الرغم من أنفهم: "إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وأسفله لمغدق، وإنه ليعلو ولا يعلى عليه" [1]، ولم يزل المسلمون يقبلون عليه ويتلونه حق تلاوته آناء الليل وأطراف النهار، حتى صاروا بفضل القرآن خير أمة أخرجت للناس، ينطقون لغة واحدة عربهم وعجمهم، وكان بذلك جامعاً للعرب والمسلمين على لغة قريش وما يقاربها، وليس بينهم هذا التفاوت والاختلاف في اللهجات كما كان قبل نزول القرآن، وبذلك دخلوا في مرحلة تاريخية فريدة هي توحد لغتهم وألسنتهم فيما بين بعضهم البعض بل وعلى مر العصور وكر الدهور.

4-تحويل اللغة العربية إلى لغة عالمية:

من المعروف أن اللغة هي صورة صادقة لحياة الناطقين بها، والعرب قبل نزول القرآن الكريم، لم يكن لهم شأن ويذكر أو موقع بين الأمم آنذاك حتى تقبل الأمم على تعلم لغتهم، والتعاون معهم فليست لغتهم لغة علم ومعرفة، وكذلك ليس لديهم حضارة أو صناعة، كل ذلك جعل اللغة تقبع في جزيرتها فلا تبرح إلا لتعود إليها.

وقد ظلوا كذلك، حتى جاء القرآن الكريم، يحمل أسمى ما تعرف البشرية من مبادئ وتعاليم، فدعا العرب إلى دعوة الآخرين إلى دينهم، ومما لا شك فيه أن أول ما يجب على من يدخل في الإسلام هو تعلم اللغة العربية لإقامة دينه، وصحة عبادته، فأقبل الناس أفواجاً على تعلم اللغة العربية لغة القرآن الكريم، ولولا القرآن الكريم لم يكن للغة العربية هذا الانتشار وهذه الشهرة.

---

[1] من كلام عتبة بن ربيعة عندما قرأ عليه رسول الله ﷺ أوائل سورة فصلت، انظر تفسير ابن كثير (ط. الشعب، تحقيق البنا وآخرين)

يقـول أ. د. نور الدين عتر: "وقد اتسع انتشار اللغة العربية جداً حتى تغلغلت في الهند والصين وأفغانستـان، وحسبنا شـاهداً على ذلك ما نعلمه من مشاهير العلماء من تلك البلاد مثل البخاري ومسلم، والنسائي، وابن ماجه القزويني، وغيرهم وغيرهم" [1].

أقـول: بـل حسـبنا ما نراه ونسمعه في مسابقات حفظ القرآن الكريم وتلاوته من أن الفائزين بالدرجات العليا هم من أبناء الجنسيات غير العربية [2].

وخلاصـة القـول كما يقول الباقوري: "أن اللغة العربية ما كانت تطمع في أن يتعدى سلطانها جزيـرتها، فتضـرب الذلـة علـى لغات نمت في أحضان الحضارة وترعرعت بين سمع المدينة وبصـرها، وتستأثر دونها بالمكان الأسمى في ممالك ما كان العربي يحلم بها، فضلاً عن أن يكون السـيد المتصـرف فـيها، ولكن القرآن الكريم انتزعها من أحضان الصحراء، وأتاح لها ملكاً فسيح الأرجاء، تأخذ منه لألفاظها ومعانيها، وأغراضها وأسلوبها، ما لم تمكنها منه حياته البدوية، فبعد أن كانـت ثـروتها في حدود بيئتها، أصبحت غنية في كل فنون الحياة فأقبل الناس عليها مدفوعين إلى معرفة أحكام الدين، وأداء واجبات الإسلام" [3].

5-تحويل اللغة العربية إلى لغة تعليمية ذات قواعد منضبطة:

من الثابت المعروف أن العرب قبل نزول القرآن كانوا يجرون في كلامهم وأشعارهم وخطبهم على السليقة، فليس للغتهم تلك القواعد المعروفة الآن، وذلك لعدم الحاجة إليها، ولا أدل على ذلك من أن التاريخ يحدثنا عن كثير من العلماء الذين صرحوا أن لغتهم استقامت لمّا ذهب بهم إلى الصحراء لـتعلم اللغة العربية النقية التي لم تشبها شائبة، ومن هؤلاء الإمام الشافعي، وأن الوليد بن عبد الملك كان كثير اللحن، لأنه لم يغترف لغته من الينبوع العربي الصحراوي الصافي.

ولمـا اتسـعت الفتوح، وانتشر الإسلام، ودخل الناس في دين الله أفواجاً، احتك العجم بالعرب فأفسـدوا علـيهم لغـتهم، مما اضطر حذيفة بن اليمان الذي كان يغازي أهل الشام في فتح إرمينية وأذربـيجان مـع أهل العراق، أن يرجع إلى المدينة المنورة ويقول لعثمان رضي الله عنه: "يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن تختلف في كتابها اختلاف اليهود والنصارى...." [4] فأمر عثمان رضي الله عنه يجمـع القرآن، وكان قصده أن يجمعهم على القراءات الثابتة المعروفة عن النبي ﷺ وإلغاء ما ليس بقرآن خشية دخول الفساد والشبهة على من يأتي بعد [5]، وهذا ما حصل، فقد ضعفت اللغة مع مرور الأيـام وفشـا اللحـن فـي قـراءة القـرآن، الأمر الذي أفزع أبا الأسود الدؤلي وجعله يستجيب

---

[1] - القرآن الكريم والدراسات الأدبية د. عتر، (ط. جامعة دمشق: 1992م) ص 359.

[2] -على سبيل المثال كان الفائز الأول في جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم هذا العام (2002) من تشاد، والثاني من تركيا.

[3] -أثر القرآن الكريم في اللغة العربية ص 49.

[4] انظر تفصيلات الرواية في البخاري 6/ 183- 184.

[5] انظـر الـبرهان في علـوم القرآن للزركشي، تح. محمد أبو الفضل وآخرين 236 والاتقان للسيوطي، تعليق د. مصطفى البغا 1/60.

لوضع قواعد النحو، التي هي أساس ضبط حركات الحروف والكلمات، ومن ثم العمل على ضبط المصاحف بالشكل حفاظاً على قراءة القرآن من اللحن والخطأ.

وليس هذا فحسب، بل يرجع الفضل للقرآن الكريم في أنه حفظ للعرب رسم كلماتهم، وكيفية إملائهم، على حين أن اللغات الأخرى قد اختلف إملاء كلامها، وعدد حروفها.

يقول د. عتر: "والسر في ذلك أن رسم القرآن جعل أصلاً للكتابة العربية، ثم تطورت قواعد إملاء العربية بما يتناسب مع مزيد الضبط وتقريب رسم الكلمة من نطقها، فكان للقرآن الكريم الفضل في حفظ رسم الكلمة عن الانفصام عن رسم القدماء" [1].

6-تهذيب ألفاظ اللغة العربية، ونشوء علم البلاغة:

ذكرت فيما سبق أن لغة أية أمّة هي صورة صادقة لذوقها العام وطبيعتها، وإذا كان للبقاع تأثير في الطباع، فمما لا ريب فيه أن اللغة تتأثر كذلك حسب الناطقين بها، والعرب أمّة أكثرها ضارب في الصحراء، لم يتحضر منها إلا القليل، فلا جرم كان في لغتهم الخشن الجاف، والحوشي الغريب، وقد أسلفنا عن الواسطي أن لغة قريش كانت سهلة لمكان حياة التحضر التي كانت تحياها في ذلك.

ولعل من يقرأ الأدب الجاهلي ويتدبره، يزداد إيماناً بما للحضارة من أثر ألفاظ اللغة، فإنه سيرى في أدب أهل الوبر كثيراً من مثل "جحيش" و"مستشزرات" "وجحلنجع"، وما إلى ذلك مما ينفر منه الطبع، وينبو عنه السمع، على حين أنه يكاد لا يصادفه من ذلك شيء في أدب القرشيين.

والقرآن الكريم -فضلاً عن أنه نقل العرب من جفاء البداوة وخشونتها، إلى لين الحضارة ونعومتها، فنزلوا عن حوشيتهم، وتوخوا العذوبة في ألفاظهم، -قد تخير لألفاظه أجمل ما تخف به نطقاً في الألسن، وقرعاً للأسماع، حتى كأنها الماء سلاسة، والنسيم رقة، والعسل حلاوة، وهو بعد بالمكان الأسمى الذي أدهشهم وحير ألبابهم، وأفهمهم أن البلاغة شيء وراء التنقيب والتقعير، وتخير ما يكد الألسن ويرهقها من الألفاظ، فعكفوا عليه يتدبرونه، وجروا إليه يستمعونه ذلك أن القرآن الكريم قد انتهج في تعابيره أسلوباً له حلاوة، وعليه طلاوة، تنتقي فيه الكلمة انتقاء، حتى كانت مفردات القرآن الكريم من اللغة العربيه بمثابة اللباب وغيرها كالقشور، مما جعل ابن خالويه يقول: "أجمع الناس أن اللغة إذا وردت في القرآن فهي أصح مما في غيره" [2]، ولا أدن على ذلك من المقارنة بين الشعر الجاهلي والإسلامي، أو الأدب الجاهلي والإسلامي، لتجد البون شاسعاً، والفارق كبيراً، ذلك أن القرآن الكريم بفصاحته وروعة ألفاظه قد أغرى العرب على محاكاته، فأقبلوا إليه يزفون، ومن بحره ورياضه يستقون وينهلون، ومن ألفاظ ومعانيه يقتبسون ويتكلمون، فوضعوا بذلك قواعد علوم البلاغة، بغاية الروعة وقمة البراعة، متكئين فيها على ما في القرآن الكريم من أوجه الإعجاز، ناسجين منه أجمل حلة وأحلى طراز، ولهذا نجد أبا الهلال العسكري يقول: "وقد علمنا أن

---

[1] -القرآن الكريم والدراسات الأدبية، ص 361.

[2] - المزهر في علوم اللغة العربية، السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط. مصر) 1 /129.

الإنسان إذا أغفل علم البلاغة وأخل بمعرفة الفصاحة، لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ما اختصه الله به من حسن التأليف، وبراعة التركيب، وما شحنه به من الإيجاز البديع والاختصار اللطيف، وضمنه من الحلاوة، وجلله من رونق الطلاوة، مع سهولة كلمه وجزالتها، وعذوبتها وسلاستها، إلى غير ذلك من محاسنه التي عجز عنها، وتحيرت عقولهم فيها" [1].

7-**وهناك آثار غير ذلك للقرآن الكريم أحدثها في اللغة العربية والأدب العربي**، كتنمية ملكة النقد الأدبي، وذلك أن العرب كانت لهم أسواقهم المشهورة، ومعلقاتهم المنظومة، ومبارياتهم المعروفة، فلما نزل القرآن الكريم، ولامس شغاف قلوبهم، ورقت له أحاسيسهم ومشاعرهم، فتغيرت أحكامهم وقوانينهم، فنقلهم من الفصيح إلى الأفصح، ومن الجيد إلى الأجود، ذلك هو القرآن بإعجازه، فإذا كان القرآن الكريم بهذه المنزلة وبهذه المكانة، وبهذا التأثير على العرب ولغتهم فنقلهم من البداوة إلى الحضارة، ومن الذل والهوان إلى الرفعة والسؤدد، ومن التقوقع والتشرذم إلى العالمية والانتشار، ومن الحوشي والغريب إلى السهولة واليسر، ومن العامية إلى الفصحى.

فإذا كان ذلك كذلك، فكيف يشعر حضرة صاحب الفضيلة الشيخ الأستاذ أحمد حسن الباقوري بالحرج والمشقة أن يبيّن ويدوّن: "أنّ حدوث اللحن في اللغة العربية أثر من آثار القرآن فيها، وهو الذي آواها وأيدها.." [2].

أقول: إذا كان قصد الشيخ أن يقول: إن القرآن الكريم عالمي الدعوة ونزل ليخاطب الناس جميعاً، ويأمرهم بالإيمان به، عربهم وعجمهم، وأن خروج العرب من جزيرتهم وانغماسهم في الحضارة حتى لانت جلودهم، واختلاطهم بالأمم الأعجمية حتى فسدت ملكاتهم، بحيث نشأ عن ذلك كما يقول اللحن الذي انتهى بحدوث اللغات العامية، فهذا صحيح، ولكن لا ننسى أن القرآن هو الذي حافظ على أصل اللغة من الضياع والاندثار كما ذكرنا من قبل، وهو الذي قوى لغتهم بين الأمم، وجعلها عالمية، وهو الذي هذب لهجاتهم من الحوشي والغريب وجعلها هينة لينة، وهو الذي جعل من بعض العجم أئمة يقتدى بهم، ويستصغر الواحد منا -نحن العرب- نفسه أمام علومهم، أمثال: البخاري، والترمذي، وأبي داود السجستاني، والنسائي، وابن ماجة القزويني، ومن المفسرين الإمام الطبري، والزمخشري والرازي، والبيضاوي، والنسفي، وغيرهم وغيرهم كثير، أو ليس إمام النحو -الذي كلنا عالة عليه- سيبويه، فكيف يؤثر القرآن فيهم في أن يلحنوا أو أن يتكلموا بالعامية، بل أليس القرآن الكريم هو الذي جعلهم سادة الدنيا، يُترحم عليهم إلى قيام الساعة كلما ذكروا!

وإذا كان النبي ﷺ لم يرض لرجل لحن بحضرته -كما ينقل هو [3] - فكيف يرضى لبلال رضي الله عنه أن يرفع صوته بالأذان على العرب جميعاً؟ ثم يعرّض به صاحب الفضيلة فيقول:

---

(1)- كتاب الصناعتين أبو هلال العسكري، (ط. مصر) ص2.
(2)- أثر القرآن في اللغة العربية ص 75.
(3)- أثر القرآن في اللغة العربية، ص 75.

"وقد بدت طلائع هذا اللحن في صدر الإسلام حين ظهر في المسلمين من الأمم الأعجمية من يرتضخ لكنة حبشية كبلال، أو رومية كصهيب، أو فارسية كسلمان.." [1].

إذا أردنا أن نحسن الظن بالرجل فنقول: لعل العبارة خانته وهو لم يقصد هذا، ولكنني وجدته يؤكد هذا القول في خاتمة الفصل فيقول: "هذا، ولعل من التكرار أن نقول: إن خروج العرب من جزيرتهم وانغماسهم في الحضارة حتى لانت جلودهم، واختلاطهم بالأمم الأعجمية حتى فسدت ملكاتهم، بحيث نشأ عن ذلك، وعن علاج تلك الأمم المعرقة في العجمة، للغة العربية، اللحن الذي انتهى بحدوث اللغات العامية".

ثم يؤكد مرة ثالثة هذا الرأي فيقول: "لعل من التكرار، القول بأن ذلك أثر من آثار القرآن الكريم، حتى إنها لو بقيت في جزيرتها لأمكن أن تظل بين قوم يحسنون أداءها، ويحفظون إعرابها فلا ترى لحناً يصمها، ولا عامية تزاحمها" [2].

أقول: كيف يصح ذلك وهو الذي يقول: "إن من أثر القرآن في اللغة العربية: جعلها لسان الدولة الإسلامية" [3]، ويعيد للقرآن الفضل في نشر اللغة العربية وتوسيع نفوذها، "ولولاه لبقيت اللغة محبوسة في جزيرتها، لا تتسلط على أمّة، ولا تهيمن على شعب "ويخلص إلى القول: "إن القرآن هو الذي أخرج العرب فعلاً، وشق لهم طريق المجد، ومهد للغتهم سبيل السؤدد" [4].

كيف نفهم هذا الكلام مع الكلام السابق الذي ذكره وهو أن خروج العرب من جزيرتهم واختلاطهم بالأمم الأعجمية سبّب لهم اللحن؟ ولو بقي العرب في جزيرتهم لحافظوا على لغتهم"

فلا نرى لحناً يصمُها، ولا عامية تزاحمها"، إنّ هذا لأمرٌ عجاب!

اللغة العربية والتحديات المعاصرة:

واجهت اللغة العربية منذ القديم وما زالت تحديات كثيرة، وما ذلك إلا لأنها لغة القرآن الكريم، ومن المعلوم أن اللغة والدين هما العنصران المركزيان لأي ثقافة أو حضارة [5]، ومنا هنا فإن أي تحد لثقافة ما، ينطوي على تحد للغتها، واللغة العربية إحدى اللغات التي تواجه تحديات كبيرة من قبل قوى العولمة المختلفة، المتمثلة في المصالح المادية، الناجمة عن الاتصال الأجنبي، والتأثير الإعلامي القائم على الصخب والضجيج والتبشير باللغة الإنكليزية على أنها العالمية التي هي لغة البشرية.

---

(1)- المرجع السابق: ص 75.

(2)- المرجع السابق: 77.

(3)- المرجع السابق: 42.

(4)- المرجع السابق: 46.

(5)- صدام الحضارات، صامويل هنتغتون، نقلا من كتاب اللغة العربية في عصر العولمة د. أحمد الضبيب، (ط/، مكتبة العبيكان، الرياض: 1422هـ/2001م) ص 13.

وهذه دعوى باطلة لا تصمد أمام المحك العلمي الصحيح، حتى الناطقون باللغة الإنكليزية أنفسهم يثبتون ذلك، فهذا صمويل هنتغتون يثبت في كتابه "صدام الحضارات" أن القول بعالمية اللغة الإنكليزية ما هو إلا وهم كبير، وخلص إلى القول "إن لغة تعد أجنبية لدى 92% من سكان الأرض لا يمكن أن تكون عالمية"[1].

إن التحدي الذي يواجه اللغة العربية اليوم مرده إلى الشعور المبالغ فيه بأهمية اللغة الإنكليزية الناتج غالباً عن الانبهار بكل ما هو أجنبي، والظن الزائف بأن التقدم لا يأتي إلا عن طريق إتقان اللغة الأجنبية للجميع، بل والتحدث بها بين العرب أنفسهم، ومن المعروف أن هذا ما يسمى في علم النفس بـ (عقدة النقص) فيحاول البعض أن يضفي على شخصيته شيئاً من الرقي والتطور عن طريق النطق باللغة الأجنبية بين العرب، فبدلاً أن يقول لك حسناً، أو طيب أو جيد، يقول لك (OK).

إن هذا الشعور يأتي من الإحساس بالهزيمة النفسية التي يعاني منها الإنسان العربي في هذا العصر، والإعجاب المتنامي بصانع الحضارة المعاصرة الذي يمثل المنتصر والغالب، ومن البدهي أن يقلد المغلوب الغالب، في شعاره وزيه وسائر أحواله وعوائده.

ومعلوم أن اللغة العربية هي أكثر اللغات وفرة في المعاني والألفاظ والاشتقاق، ويوجد فيها من الحروف ما لا يوجد في غيرها، ومع ذلك فقد دخلت علينا ألفاظ ومصطلحات ألفنا النطق بها برغم أنها في الأصل غير عربية، مثل كلمة (سبدا) للتعبير عن السير باتجاه الأمام، و(بند) للتعبير عن الإغلاق، و(GLASS) للتعبير عن الكأس، وهكذا الكثير من المفردات المتداولة بين الشعوب العربية على الرغم من أن هذه الكلمات والألفاظ غير عربية، مع العلم أنه يوجد في لغتنا ما هو أسهل وأجمل، فبدل كلمة (تلفون) كلمة هاتف، وبدل كلمة (موبايل) نقال أو جوال أو المحمول أو الخلوي، وكلها ألفاظ عربية فصيحة لطيفة وخفيفة.

وإذا نظرنا إلى وضع اللغة العربية في سوق العمل نجد أن المبالغة في أهمية اللغة الإنكليزية واشتراط إجادتها كتابة وقراءة وتحدثاً من قبل الشركات الأجنبية وغيرها قد أصبح ظاهرة تستحق الوقوف عندها وتأملها بل وتأمل انعكاساتها على مصلحة الوطن وملامح الهوية، ومن المتوقع أن تزداد مزاحمة اللغة الأجنبية للعربية شراسة في سوق العمل مع استفحال ظاهرة العولمة، إذا ترك الحبل لهذه اللغات الأجنبية على الغارب.

يقول الدكتور أحمد الضبيب: "ويكفي أن نعرف أن اشتراط إجادة اللغة الإنكليزية –سواء كانت ضرورية للعمل أو لم تكن –قد وقف حائلاً أمام المواطن العربي في منطقتنا العربية دون الحصول على لقمة العيش، وفتح الباب على مصراعيه لأعداد غفيرة من الأجانب حلوا محل المواطنين، وكلف المواطن العربي الكثير كي يتعلم هذه اللغة ويجيدها من أجل أن ينافس العامل الأجنبي، ومن المنتظر أن تسهم هذه الشركات العالمية العابرة للحدود في تعميق هذا الوضع وجعله أشبه ما يكون

---

(1)- المرجع السابق، ص15.

بالأمر الواقع، مما يتسبب في استجلاب المزيد من العمالة الأجنبية، وسد الباب أمام المواطن العربي إلا إذا وفى بهذا الشرط المجحف، الذي لا يشترط في أي بلد متقدم" [1].

أقول: بل على العكس من ذلك، فإن من يقصد تلكم الدول المتقدمة يتعين عليه أن يتعلم لغة الدولة قبل الذهاب إليها.

وكان من نتيجة ذلك أن ارتفعت الأصوات التي تنادي بتعليم اللغة الأجنبية للأطفال منذ نعومة أظفارهم بادعاء أن إتقان اللغة الأجنبية إنما يتم في هذه المرحلة، حتى إن بعض المدارس أخذت تعلم بعض المواد العلمية للأطفال باللغة الأجنبية، على أساس أن يتعرف الطالب عليها منذ نعومة أظفاره لتسهل عليه دراستها في المراحل المتقدمة.

وذكر الدكتور الضبيب أن دراسات أجريت على طلاب فلبينيين يستخدمون اللغة الفلبينية في دراسة العلوم، تبين أنهم قادرون على فهم التعابير العلمية بشكل أفضل من الطلاب الذين يستخدمون اللغة الإنكليزية. [2].

أقول: وقد أثبتت الدراسات أيضاً -والواقع الذي لا يدع مجالاً للشك- أن طلابنا السوريين الذين تعلموا العلوم الطبية والهندسية باللغة العربية هم أقدر من غيرهم من الطلاب الذين تعلموا العلوم نفسها ولكن بغير لغتهم الأم.

ولقد رأيت الأستاذ الدكتور موفق دعبول [3] حفظه الله قد كفاني مؤونة إقامة الدليل على ما ذكرت فقال: "وأما عن استعمال اللغة العربية لغة للتدريس وأثر ذلك في التحصيل العلمي للطلبة، وهل صحيح أن اللغة العربية تقيد التطور العلمي والحضاري، وأنها تعرقل التواصل الحضاري مع العالم حولنا، أم أن العجز ليس في اللغة إنما في أهلها، فقد أثبتت اللغة العربية قدرتها على استيعاب جميع العلوم ردحاً طويلاً من الزمن، بل كانت لغة العلم وحدها، بل ما هو أكثر من ذلك: لقد فتنت هذه اللغة بعذوبة ألفاظها، وبلاغة إنشائها البشرية طوال قرون عديدة، وأقبل عليها شباب الغرب يتعلمونها ويستعملونها في مكاتباتهم ومحادثاتهم ويؤثرونها على اللاتينية، وكان بعضهم يفتخر باستعماله للتعابير العربية بين عباراته بلغته، تماماً كما يفعل الكثيرون منا الآن، وهم يستعملون العبارات الإنكليزية أو الفرنسية في ثنايا كلامهم ليدلوا بذلك على مستواهم الثقافي الرفيع! ومع أنه من الأمور المسلَّم بها أن التعليم باللغة الأجنبية هو حكم بالموت على اللغة العربية وأن الأمة التي تهمل لغتها تحتقر ذاتها وتبيد ثقافتها، وتغدو تبعاً للآخرين، فإن التعليم باللغة العربية يعمل على نقل العلوم المختلفة إليها، وإن الكتابة باللغة الأجنبية وخاصة البحوث العلمية إنما تمثل في المقام الأول

---

(1)- *اللغة العربية في عصر العولمة، ص 20 - 21.*

(2)- *المرجع السابق: 26.*

(3)- *رئيس تحرير مجلة جامعة دمشق، ووكيل جامعة دمشق للشؤون العلمية (سابقاً).*

إضـــافة للثقافة الغربية والحضارة الغربية، وتجعل المتعلمين والباحثين كما يقول الدكتور نزار الزين يخدمون المجتمعات المتقدمة ولا يسهمون كثيراً في التنمية الشاملة في مجتمعهم [1]...

ومـــع كـــل ذلك أجريت تجارب عدة في تعليم مقررات على الطّلبة من مستوى واحد باستعمال اللغة العربية في تدريس بعض هؤلاء الطلبة، وإحدى اللغات الأجنبية في تدريس بعضهم الآخر فكان البون كبيراً لمصلحة الفريق الأول.

وحـــاول بعضـــهم التشـــكيك في صلاح اللغة العربية للتعبير عن المحتوى العلمي لبعض مواد الـــتدريس، وكـــان من بين هذه المحاولات تجربة قام بها أحد الخبراء الفرنسيين في تونس إذ اختار بعض النصوص العلمية باللغة الفرنسية ثم طلب من فريق من الأساتذة نقل هذه النصوص إلى اللغة العربـــية، ثـــم طلب من فريق آخر العودة بهذه النصوص إلى اللغة الفرنسية، وقام بمقابلة النصوص الأصلية بالنصوص الراجعة، وحكم بأن اللغة العربية لا يمكن أن تكون لغة علم، ولكننا لو طلبنا من هـــذا الخبـــير أن يجـــري العملـــية ذاتهـــا ليحكم بصلاح لغة مثل اللغة الصينية أو اليابانية أو حتى الإنكلـــيزية، ألا يصل إلى النتيجة ذاتها وخاصة إذا علمت أن الفرنسيين عندما ينقلون نصاً إلى لغتهم يتصرفون فيه كثيراً كما لاحظنا ذلك عند نقلهم لنصوص مجلة العلوم الأميركية إلى اللغة العربية.

. ويـــتابع الدكتور دعبول قوله: ولقد اطلعت على دراسة لزملاء تونسيين حول تجربة هذا الخبير الفرنســـي يشـــيرون إلى أن الفريق الثاني الذي اختاره لنقل النصوص من العربية إلى الفرنسية هو فريق يؤمن –مثله –سلفاً بعدم صلاح اللغة العربية لتكون لغة علم.

وإنـــي أتســـاءل هـــل زملاؤنا الذين يلقون محاضراتهم باللغة الأجنبية ويؤلفون الكتب بها هل يجيدون ذلك؟ وهل يعطون الفكرة حظها من التوضيح؟

لقـــد أورد الأســـتاذ أحمـــد شفيق الخطيب في محاضـرة له في مجمع اللغة العربية في مؤتمره الستين بالقاهرة صورة عن مقدمة بالإنكليزية لقاموس إنكليزي –عربي في علم الأجنة لعالم مصري ألف بالإنكليزية وعلم بها في كليتي طب عريقتين على مدى ثلث قرن أو أكثر. إن مستوى اللغة في هـــذه المقدمـــة (وهـــي ليســـت كتابة مرتجلة طبعاً) لا يمكن أن يكون مؤهلاً لا لمدرس ولا لطالب للتواصـــل والتفاهم بهذه اللغة، ولعلي لا أبتعد عن الحقيقة كثيراً إذا قلت: إن نسبة عالية من الأساتذة الذين يعلمون باللغة الأجنبية لا يتقنون اللغتين معاً.

ويقـــول الدكـــتور محمـــد هيثم الخياط نائب مدير المكتب الإقليمي لشرق البحر المتوسط: "لقد دفعنـــي عملـــي الذي أطلع به حالياً إلى الإطلاع عن كثب على تعليم الطب في الجامعات المصرية (وســـواها) فرأيـــت أســـتاذاً يستعمل لغة لا يعرفها لينقل العلم إلى طالب لا يعرف هذه اللغة أيضاً" ويقـــول: "وأوراق الامـــتحانات التي اطلعت عليها في بعض جامعاتنا التي تدرس بلغة أجنبية وينجح

(1)-المؤتمر العلمي الأول حول الكتابة العلمية باللغة العربية، واقع وتطلعات، بنغازي: 1990.

كاتبوها، لو أنهما صححت في البلد الأصلي لهذه اللغة الأجنبية لكان إعطاؤها واحداً على عشرة صدقة من الصدقات [1]".

ومما يجدر ذكره في هذا المجال أن الاستعمال الرسمي هو الذي يكسب اللفظ العربي السيرورة، ويجعله راسخاً في الاستعمال الرسمي، ولذلك كانت سورية من البلدان العربية المبكرة التي التفتت إلى هذه الناحية، فعندما بدأت الحكومة العربية تمارس نشاطها ألفت لجنة لترجمة المصطلحات الحضارية الدخيلة من التركية والفرنسية.

وعندما أنشئ المجمع العلمي العربي في سورية سنة 1919م كان من بواكير أعماله دراسة الألفاظ الأجنبية الشائعة في دوائر الدولة، ووضع ألفاظ مقابلة لها، وألحت جامعة دمشق مع أخواتها من الجامعات السورية على التعليم باللغة العربية، وألزمت كل عضو هيئة تدريسية أن يؤلف أو يترجم كتاباً في كل مقرر يدرسه، وتجاوز عدد الكتب المطبوعة عدة آلاف، ويقوم طلاب السنة الأخيرة من كليات الطب بترجمة مئات الكتب والمراجع العلمية الطبية إلى اللغة العربية...

وهذه الخطوة الرائدة ينبغي أن لا تقف عند هذا الحد، بل يجب أن تتبعها خطوات إذ ما أردنا للغتنا النهوض وجعلها لغة الحياة العصرية المتطورة، وذلك بالاعتزاز بها وتفعيلها في مجالات الحياة كافة، أسوة ببقية الدول المتقدمة بلغتها، وحسناً ما فعلته بعض الجامعات التي سارت على النهج نفسه مثل جامعات العراق والسودان والجزائر.

إن الاعتزاز باللغة العربية لا يكون من خلال الخطب الرنانة والتعبيرات الشعرية والمديح المتكلف، وإنما يكون من خلال التطبيق العملي لإحلال هذه اللغة محلها اللائق في نفوس الصغار بحيث يُنَشّؤون على حبها والتعلق بها وجعلها سهلة ميسرة لهم والبعد بها عن التكلف وإشعارهم عملياً بقدرتها على استيعاب المنجزات الحضارية وتنمية المهارات اللغوية لدى هؤلاء الطلاب..

ولا أريد أن أخوض في الشبه التي يرددها أعداء العربية وأذنابهم من بني جلدتنا في أن العربية لا عهد لها بالمخترعات والمكتشفات الحديثة، وأن العربية لغة بداوة تفتقر إلى التجريد، ولا تستطيع حمل المصطلحات الحضارية، وهذه شبه واهية أوهى من بيت العنكبوت، تقوم على مقدمات تبين فسادها فالحضارة العربية والتاريخ يشهدان بعكس ذلك.

وقد نسي أو تناسى من يدعي جمود اللغة العربية عن مواكبة العصر، أن اللغة أي لغة لا تجمد بنفسها، ولا تتخلف بطبيعتها، كما أنها في المقابل لا تنمو وتزدهر منعزلة عن مجتمعها وما يجري فيه من أحداث.

يقول الدكتور كمال بشر: "إن جمود اللغة وتخلفها، ونموها وازدهارها، كل أولئك يرجع أولاً

---

[1] ضمن بحث أد. موفق دعبول، العربية ولغة العلم: الماضي والحاضر والمستقبل "ضمن ندوة اللغة العربية وتحديات القرن الحادي والعشرين، المنعقدة في البحرين: 1995م" (ط. المنطقة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس: 1996م) ص 184 –186 (باختصار يسير جداً).

وأخـراً إلـى وضع أهليها، وإلى نصيبهم من التعامل والتفاعل مع الحياة، وما يجري، في العالم من أفكـار وثقافـات ومعارف جديدة ومتنامية، فإن كان لهم من ذلك كله حظ موفور انعكس أثره على اللغـة، وإن قـل هذا النصيب أو انعدم، بقيت اللغة على حالها دون حراك أو تقدم، اللغة لا تحيا ولا تموت بنفسها، وإنما يلحقها هذا الوجه أو ذاك بحسب الظروف والملابسات التي تحيط بها، فإن كانت الظروف فاعلة غنية بالنشاط العلمي والثقافي والفكري، كان للغة استجابتها الفورية ورد فعلها القوي تعبـيراً عن هذه الظروف وأمارة ما يموج به المجتمع من ألوان النشاط الإنساني، وإن حرمت اللغة مـن هـذا التفاعل ظلت على حالها وقدمت للجاهلين فرصة وصمها بالتخلف والجمود، في حين أن قومها هم الجامدون المتخلفون" [1].

ويـرد على هذه الشبهة أيضاً الدكتور عبد الرحمن رأفت الباشا فيقول: "وأما قضية جمود اللغة وعـدم تطورهـا مـع الزمن كما يرجف المرجفون فتلك قضية باطلة ودعوة على ظاهرها ملامح الرحمة وتكمن في باطنها صنوف العذاب، فلقد أمضَّ أعداء من هذه اللغة أن تكون اللغة الوحدة بين لغـات الأرض التي اتصل تليد تراثها بطريفه خلال خمسة عشر قرناً امتدت منذ النابغة في الجاهلية إلـى شوقي في العصر الحديث، والتي يستطيع الملايين من أبنائنا في العصر الحاضر تلاوة القرآن الكـريم والحديـث الشريف وأن يفقهوا معانيهما، وأن يدركوا هديهما، وأن يستشعروا عظمتها، وأن يتملوا مما حفلا به صلاح وإصلاح" [2].

وتشـير طبـيعة اللغة العربية في ألفاظها وتراكيبها ودلالاتها وظلالها إلى حضور القيم الدينية والروحـية المسـتمدة من الدين الإسلامي فيها، فللعربية أبعاد دينية وثقافية واجتماعية تجعلها محل تقديـس عند أبنائها، فهي العروة الوثقى التي شكلت ذلك الانسجام والتجانس بين أبناء الأمة الواحدة فـي الماضـي، وهي التي مازالت محافظة على خصوصياتها الحضارية بالرغم من ضعف أبنائها وعجـزهم فـي العصـر الراهـن، "وتشـير الدلائل إلى أنه إذا نهضت الأمة من جديد، وتكاثرت عناصرها، قويت اللغة العربية وانتشرت واتسعت لها الآفاق، ورضيت بها النفوس" [3].

ويطـرح الأسـتاذ شـحادة الخوري في بحثه ((التعريب والمصطلح))[4] سؤالاً وهو: هل لغتنا العربية قادرة على أن تكون لغة معاصرة؟

ويجيب: "من أمعن النظر في اللغة العربية وقارنها باللغات الأخرى، تملكه العجب من فصاحة مفـرداتها وعذوبة ألفاظها، وجزالة تراكيبها، ورقة عباراتها، وقدرتها على التعبير والتوليد وقابليتها للـنماء والتطور، وحسبها أن تكون لغة القرآن الكريم بجلال معانيه، وبلاغة بيانه، وهو الذي زادها غنى ووسع لها في الأرض امتداداً، وفي الزمان بقاءً، ثم استطاعت أن تكون وعاء المعرفة البشرية

---

[1]- اللغة العربية بين الوهم وسوء الفهم د. كمال بشر (ط. دار غريب، القاهرة: 1999م) ص54.

[2]-العدوان على العربية عدوان على الإسلام، ص 133.

[3]- الدور الحضاري للعربية في عصر العولمة د. بن عيسى باطاهر، (ط1، الشارقة: 2001م) ص 38.

[4]- انظر مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق: المجلد 73، الجزء 4، 1997م، ص 799.

قروناً متطاولة، ولا يشك في أنها قادرة على أن تكون لغة المستقبل بعلومه وآدابه وفنونه، محتفظة بعالميتها التي اكتسبتها منذ خمسة عشر قرناً إلى آخر الزمان".

إن ما ذكرته عن اللغة الأجنبية لا يعني عدم فائدتها أو أهميتها ثقافياً وعلمياً، أو الدعوة إلى عدم تعلم اللغات الأجنبية، بل على العكس هذا شيء طيب، دعا إليه الإسلام، وحث عليه علماؤنا الكرام [1] إذ روي: "من تعلم لغة قوم أمن مكرهم" ولكن المهم أن تبقى اللغة الأجنبية في مكانها الطبيعي دون المبالغة بها، بحيث تنازع لغتنا الأم وتفرض نفسها عليها.

توصيات

1- غرس محبة اللغة العربية في نفوس الناشئة، باعتبار أنها لغة القرآن الكريم، الذي بفضله حفظ لنا لغتنا من الضياع، والبحث عن الوسائل التي ترغب الطلاب في تعلم اللغة العربية، وذلك من خلال تطوير المناهج، وتيسير القواعد.

2- بث الوعي اللغوي بين أبناء الأمة وإيقاظ غيرتهم من اللغة، وترميم ما تصدع من ثقتهم بها واعتزازهم بتراثها الحضاري والتاريخي بوصفها مقوماً مهماً من مقومات الشخصية العربية.

3- إعادة النظر في طريقة تعليم اللغة العربية في المدارس، والاستفادة من الوسائل الحديثة مثل الحاسوب والبرمجيات التعليمية.

4- الاستفادة من تجربة الجامعات السورية في تعريب التعليم في جميع مراحله، وقد أثبتت هذه التجربة نجاحها، وسارت بعض الجامعات في الوطن العربي على غرارها.

5- الاهتمام بتعلم اللغات الأجنبية وتطويرها، وعدم الدعوة إلى تهميشها، ولكن ضمن الحد المرسوم لها.

6- إنشاء مؤسسات متخصصة ترعى تكوين الأجيال، وتعمل على ترجمة الكتب والبحوث العلمية المختلفة مع التنسيق بين هذه المؤسسات وبين مراكز البحث العلمي والجامعات.

7- الاستفادة من أجواء العولمة المنفتحة والمتطورة التي يمكن أن تعين على إيجاد وسائل وآليات تستخدم في صالح اللغة العربية، سواء من حيث نشرها، أو سهولة التواصل بين الباحثين في قضاياها وبالتالي فإن لغتنا العربية كفيلة بما وهبها الله تعالى أن تواكب المستجدات والتحديات في هذا العصر "عصر العولمة".

---

[1] من هؤلاء الذين كانوا يرون ضرورة إدخال اللغة الإنكليزية في مناهج التعليم علاّمة الشرق الشيخ شبلي النعماني رحمه الله، وكان يرى في ذلك خدمة للدعوة الإسلامية، وقد أدخلها فعلاً عندما استلم عمادة الشؤون التعليمية لدار العلوم لندوة العلماء سنة 1905م، انظر: شبلي النعماني علاّمة الهند الأديب انظر محمد أكرم الندوي، (ط1، دار القلم، دمشق: 2001م) ص 139 وما بعدها.

الخاتمة

إننا في هذا العصر الذي يبدو فيه زحف العولمة قادماً بما يحمله إلينا من معطيات تشمل الأدوات والمصطلحات والأفكار والتعبيرات والممارسات اللغوية، مطالبون بأن نقابل ذلك الزحف بتنقيح علمي يفيد من إيجابيات العولمة، ويؤمن بالتلاقح الحضاري والتفاعل الخير، ويدرأ الخطر عن ثقافة أمتنا ولغتنا بخطط علمية، واستراتيجيات طويلة المدى، ووسائل تفيد من ثمرات العلم الحديث في هذا العصر وتختلف عن وسائلنا التقليدية القديمة، مستندين في ذلك إلى الثقة بأنفسنا، وبمقوماتنا الذاتية النابعة من مبادئ ديننا الإسلامي الحنيف وإسهامات حضارتنا العريقة، وقدرات لغتنا العربية التي سبق لها أن دخلت المعترك الحضاري قديماً فانتصرت فيه، وكانت الوجه المشرق للهوية العربية على مر العصور.

وأختم بحثي بأبلغ عبارة قالها البيروني (ت 440هـ) عن اللغة العربية المقدسة:

"والهجو بالعربية أحب إلي من المدح بالفارسية".

لقد صدق فيما قال، ومن ذاق عرف، ومن عرف اعترف..

والحمد لله رب العالمين،،

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين..

■ المصادر والمراجع

(1)- الباشا، عبد الرحمن رأفت، العدوان على العربية عدوان على الإسلام.

(2)- الباقوري أحمد حسن، أثر القرآن الكريم في اللغة العربية، (ط. دار المعارف، مصر: 1969م).

(3)-بشر، د. كمال، اللغة العربية بين الوهم وسوء الفهم (ط. دار غريب، القاهرة: 1999م).

(4)- بن عيسى بالطاهر، الدور الحضاري للعربية في عصر العولمة (ط1، الشارقة: 2001م).

(5)-ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق البنا وآخرين، (ط. الشعب، مصر).

(6)- الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية (ط. القاهرة: 1938م).

(7)- الجندي، أنور، اللغة العربية بين حُماتها وخصومها، (ط. مطبعة الرسالة، بيروت).

(8)- الحاكم، المستدرك (ط. بيروت، دار المعرفة).

(9)- الرافعي، تاريخ آداب العرب، (ط2، دار الكتاب العربي، بيروت: 1974م).

(10)- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرين (ط. دار إحياء الكتب العربية، مصر 1960).

(11)- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تعليق د. مصطفى البغا (ط. بيروت).

(12)- السيوطي، المزهر في علوم اللغة العربية، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط. مصر).

(13)- الضبيب د. /أحمد، اللغة العربية في عصر العولمة (ط1، مكتبة العبيكان، الرياض: 1422هـ /2002م).

(14)- د. عبد الجليل عبد الرحيم، لغة القرآن الكريم (ط. مكتبة الرسالة الحديثة، عمّان: 1981م).

(15)- د. عتر، القرآن الكريم والدراسات الأدبية (ط. جامعه دمشق: 1992م).

(16)- العسكري، أبو هلال، كتاب الصناعتين (ط. مصر).

(17)-الفراهي، دلائل النظام (ط2. الدائرة الحميدية الهندية: 1991م.

(18)- كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي.

(19)- المؤتمر العلمي الأول حول الكتابة العلمية باللغة العربية، واقع وتطلعات، بنغازي: 1990 م.

(20)- مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق: المجلد 73، الجزء 4، 1997م.

(21)-ندوة اللغة العربية وتحديات القرن الحادي والعشرين، المنعقدة في البحرين: 1995م" (ط. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس: 1996م).

(22)- الندوي، محمد أكرم، شبلي النعماني (ط1، دار القلم، دمشق: 2001م).

(23)- الهيتمي، مبلغ الأرب في فخر العرب، تحقيق مجدي السيد ابراهيم (ط. مكتبة القرآن، القاهرة: 1987م).

الاستقسام بالأزلام: عادة عربية انقرضت

د.إلياس بلكا[1]

هذا المقال تعريف بإحدى عادات العرب في الجاهلية، وكانت ممارستها راسخة عندهم حتى قضى عليها الإسلام. وقد ورد الاستقسام بالأزلام في القرآن الكريم في موضعين: قال تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق﴾ سورة المائدة، آية 3. وورد في موضع آخر مقرونا بالميسر، قال تعالى: ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾ المائدة، 90. ثم إن بين الميسر والاستقسام شبها، ولذلك لا بد من كلمة عن الميسر.

الميسر:

كان عرب الجاهلية يطلقون لفظة الميسر في الغالب على المقامرة بالقداح لاقتسام الجزور بطريقة خاصة. ثم إن الإسلام أطلق لفظ الميسر على جميع ضروب القمار.[2] قال تعالى: ﴿يسألونك عن الخمر والميسر، قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس﴾، البقرة 219. وكان المتقامرون- وهم الأيسار، جمع يَسَر- سبعة في الأكثر، يأخذ كل واحد قدحاً، فيجتمعون ليلاً في نادي القوم، وقد أوقدوا ناراً تهدي المحتاج، ويختارون "الرقيب"، ومهمته إدارة جلسة القمار ومراقبتها. ويؤتى بالحرضة، وهو الرجل المكلف بتقليب السهام في "الخريطة" ثم دفعها من فمها، فيخرج سهم واحد، يأخذه الرقيب فيعلن الفائز الذي يأخذ نصيبه ويعتزل. والخريطة وعاء من الجلد، مثل كنانة سهام

---

(1) باحث من المغرب العربي.

(2) معالم التنزيل، 252/1، آية البقرة. "الميسر والأزلام: دراسة تاريخية اجتماعية أدبية، ودعوة إلى إصلاح اجتماعي". لعبد السلام هارون، ص 12-14 وراجع مفاتيح الغيب، 49/6-50. إرشاد العقل السليم، 167/1.

الرمـــي، توضع فيها القداح[1]. وموضوع الميسر هو الجزور، أي الإبل، وكانوا ينحرون النوق في الأكثر. فمن خسر أدى ثمن الناقة، ثم تركها للفقراء، ولهذا كان الميسر في الغالب لعبة شتوية، حين يحتاج الناس إلى الطعام[2]. وكان العرب يتفاخرون بذلك.

ونظـــام الميسر ينبني على قاعدة الغنم بالغرم[3]. وهذا مثال: "المقامرون سبعة: "أ"... إلى "ز". وثمـــن الجـــزور 72 ديناراً. إذا خرج "ب"، "ج"، "هـ" فائزين، ومجموع حظوظهم: 2، 3، 5، أي عشـــرة حظوظ، وبذلك تم الميسر، فهنا يكون الغرم على: "أ"، "د"، "و"، "ز". ونسبة مغارمهم: 1، 4، 6، 7. فيغرمون هكذا: أ: 4 دنانير. د: 16. و: 24. ز 28[4].

قداح الميسر:

يقـــال للواحـــد من قداح الميسر قدح وسهم وزلم وقلم، وهي عبارة عن عيدان تتصف بالمتانة واللين، تملس وتجعل سواء في الطول، ويخالفون فيما بينها بالأشكال.

وتكون هذه القداح صغيرة، ولها رأس صغير[5]. وهي نوعان، مجموعها عشرة:

1- **قـــداح الحـــظ:** وهي الفذ، والتوءم، والرقيب، والحلس، والنافس، والمسبل، والمعلى. وهذه القـــداح تتدرج في الحظ، من الواحد للفذ، إلى سبعة حظوظ للمعلى. وكلما اختار المقامر قدحاً حظوظه عالية، كان غنمه أكبر إن ربح، وغرمه أثقل إن خسر[6].

2- **القداح التي لا حظ لها.** وهي الوغد، والسفيح، والمنيح. فهذه مثل القداح السابقة تماماً، غير أنهـــا خالية من العلامات، ولذلك تسمى أيضاً: الأغفال. وخروجها في المقامرة كلا شيء[7].

معنى الأزلام والاستقسام:

الأزلام جمـــع زلَـــم، وهـــو السهم، أو القدح، بمعنى قطعة من غصن مشذبة، لا ريش لها ولا

(1) معـــالم التنزيل، 252/1. مفاتيح الغيب، 50/6. التحرير والتنوير، 347/2-348. الميسر والأزلام، ص 33، 40، 42 فما بعدها.

(2) معـــالم التنزيل، 252/1-253. المحرر الوجيز، 162/2، المائدة 3. مفاتيح الغيب، 50/6. مدارك التنزيل، 109/1. الجامع لأحكام القرآن، 40/6. الميسر والأزلام، ص 42، 22.

(3) معالم التنزيل، 252/1-253. إرشاد العقل السليم، 167/1. الميسر والأزلام، ص 43.

(4) المثال عن: الميسر والأزلام، لعبد السلام هارون ص 47.

(5) معالم التنزيل، 252/1. التحرير والتنوير، 347/2. الميسر والأزلام، ص 34.

(6) معالم التنزيل، 252/1. المحرر الوجيز، 168/2. مفاتيح الغيب، 49/6. مدارك التنزيل، 109/1. الجامع لأحكام القرآن، 6/ 40. الميسر والأزلام، ص 35-36.

(7) معالم التنزيل، 252/1. المحرر الوجيز، 169/2. مفاتيح الغيب/ 49/6. مدارك التنزيل، 109/1. الجامع لأحكام القرآن، 6/ 40. الميسر والأزلام، ص 39.

نصـــل. وسميت هذه القداح بالأزلام، لأنها زلمت، أي سويت[1]. وكان أبو رافع مولى النبي ﷺ ممن يصنعها في الجاهلية.

أما الاستقسام فهو طلب القسم، أي ما يقسم للإنسان ويقدر. قال الطبري- في قوله تعالى: ﴿وأن تستقسموا بالأزلام﴾-: أي "وأن تطلبوا علم ما قسم لكم أو لم يقسم بالأزلام"[2]. وفيه وجه آخر ذكره الجصاص: أي "إلزام أنفسهم بما تأمرهم به القداح، كقسم اليمين"[3].

قال ابن عاشور: "كان العرب، كغيرهم من المعاصرين، مولعين بمعرفة الاطلاع على ما سيقع من أحوالهم أو على ما خفي من الأمور المكتومة، وكانوا يتوهمون بأن الأصنام والجن يعلمون تلك المغيبات، فسولت سدنة الأصنام لهم طريقة يموهون عليهم بها فجعلوا أزلاماً"[4].

اختلاف العلماء في الأزلام، هل هي أزلام الميسر، أم أخرى؟

قـــال القرطبـــي: الأزلام قـــداح الميسر[5]. لكن قال الشيخ هارون: "الراجح المعتمد أن المراد بـــالأزلام فـــي الكـــتاب العزيز ضرب آخر من القداح يستعمل في أغراض أخرى غير الميسر... ويرجح ذلك:

1-أنها ذكرت في الآية الأولى بعد (النُصُب) فهناك علاقة بين هذه الأزلام وبين الأنصاب.

2-وفي الآية الثانية ذكر الميسر، ثم ذكرت الأنصاب ثم الأزلام. ولو كانت الأزلام والاستقسام بهـــا شـــيئاً هـــو الميسر لما ذكرت في الآية مرة ثانية، أو لذكرت بعد الأزلام مباشرة على طـــريق الـــترادف أو نحـــوه"[6]. وهذا قول كثير من علماء اللغة وأهل التفسير، وهو أيضاً ظاهـــر الأحاديث التي ذكر فيها الاستقسام بالأزلام، وأن ذلك لغاية الاستخبار عن الغيب... ولذلك ينسب هذا القول إلى الجمهور[7].

أزلام الاستقسام:

يخـــتلف الرواة في عدها. ومن نماذج هذه المرويات: الأزلام ثمانية، كتب على كل واحد منها إحدى هذه العبارات: افعل. لا تفعل. نعم. لا. خير. شر. بطيء. سريع.

وكان في بعض الأزلام: صريح، وفي الآخر: ملصق. وهذا خاص بأمور النسب. وفي أخرى:

---

[1] معالم التنزيل، 11/3. التحرير والتنوير، 96/6. صحيح البخاري، باب 10 من كتاب التفسير، سورة المائدة. الميسر والأزلام، ص 17، 67.

[2] جامع البيان، 42/6. وانظر: مدارك التنزيل، 270/1. الميسر والأزلام، ص 55.

[3] أحكام القرآن، 391/2.

[4] التحرير والتنوير، 96/6.

[5] الجامع لأحكام القرآن، 40/6.

[6] الميســـر والأزلام، ص 56. والشـــيخ عبد السلام محمد هارون من أبرز علماء العربية في القرن العشرين، وحقق كتباً كثيرة من نفائس التراث- مثل الحيوان للجاحظ-، ولذلك يقال له شيخ المحققين، رحمه الله تعالى.

[7] انظر: تفسير ابن كثير، 18/2. المحرر الوجيز، 182/5. فتح الباري، 160/9. الميسر والأزلام ص 56-57.

افعـــل. لا تفعل. والزلم الثالث غفل. أو: أمرني ربي أو نهاني ربي... فالأزلام أنواع من قدحين إلى ثمانية[1].

يقـــول عبد السلام هارون: "واختلاف الروايات في ذلك يدلنا على أن العرب ما كانوا يلتزمون فـــي صـــناعة الأزلام نهجاً معيناً يقسرون عليه أنفسهم، وإنما كان لكل كاهن من كهانهم، ولكل حكم مـــن حكـــامهم طريقة خاصة فيما يكتب على أزلامه من الإشارات، كما يدل على أن لكل قضية من قضايا الاستفتاء أزلاماً خاصة بها تناسبها وتنهض لها"[2].

أغراض الاستقسام:

الأزلام أنواع، بحسب مواضيع الاستشارة، بحيث كان لكل موضوع تقريباً زلم خاص به. وهذه أهم المواضيع:

1-الســـفر، خصوصاً أنه كان للتنقل في الصحراء مخاطر من الطبيعة، ومن فعل البشر. ولهذا زلمان، في أحدهما الإذن بالسفر، وفي الآخر النهي عنه[3].

2-التجارة[4].

3-النسب، وكان العرب إذا شكّوا في نسب مولود أو رجل استقسموا بالأزلام[5].

4-الحرب[6].

5-التحكيم، في حالة الخصومة، كما في دية القتيل[7].

6-الحفر عن المياه الباطنية[8].

7-الزواج، والختان، والبناء... وسائر شؤون الحياة[9].

---

[1] معـــالم التنزيل، 3/11-12. المحرر الوجيز، 5/27-28. الجامع لأحكام القرآن، 6/40. تفسير ابن كثير، 2/17. التحرير والتنوير، 6/97. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 6/777 فما بعدها. فتح الباري 9/159-160. الميسر والأزلام، ص 67.

[2] الميسر والأزلام، ص 70.

[3] جامع البيان، 6/43. معالم التنزيل، 3/11. الميسر والأزلام، ص 65.

[4] جامع البيان، 6/43. الميسر والأزلام، ص 65.

[5] جامع البيان، 6/43. معالم التنزيل، 3/11. التحرير والتنوير، 6/98. الميسر والأزلام، ص 65.

[6] جامع البيان، 6/43. الميسر والأزلام، ص 66.

[7] المحرر الوجيز، 5/27. التحرير والتنوير، 6/98. الميسر والأزلام، ص 66.

[8] المحرر الوجيز، 5/27. الميسر والأزلام، ص 66.

[9] معـــالم التنزيل، 3/12. التحرير والتنوير، 6/97. الميسر والأزلام، ص 66. وانظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: 6/779.

مكان الاستقسام:

أكثر ما كانت العرب تستقسم في المعابد وعند أصنامها التي كانت تعبدها، خصوصاً في الشؤون الكبيرة. وهناك- بعد تقديم مال وذبح جزور- يقوم الكاهن أو السادن بإجالة الأزلام وإفاضتها، وإعطاء جواب الآلهة، وعلى رأسها هُبَل الذي كان بالكعبة.. وإذا كان الجواب لا، أخروا الأمر عاماً ثم رجعوا مرة أخرى يستقسمون بالأزلام[1].

على أنه يوجد أيضاً نوع خاص من الأزلام، تكون للإنسان في بيته أو يحملها معه، وكلما حار في أمره، استخرجها واستقسم بها، كما في قصة سراقة رضي الله عنه[2].

الاستقسام بالأزلام في العالم القديم:

وقد عرفت شعوب أخرى- غير العرب- ما يشبه الأزلام، كالأنصبة ونحوها. وكان اليونان يستعملونها لمعرفة إرادة الآلهة[3].

ويبدو أن هذه الطريقة هجرت في العالم اليوناني- الروماني، في نهاية الألفية الأولى قبل الميلاد. قال شيشرون: "على أن هذا النوع من التكهن قد تخلى عنه الناس منذ اليوم.. إذ إن هذه الأنصبة لا يستنبئها حاكم ولا فرد ذو حيثية، ولا تستخدم البتة في مكان ما"[4].

لكن هذا النفي العام لا يصح، فقد رأينا أن العرب مثلاً كانوا يستقسمون بالأزلام. وكان بداخل الكعبة صور لإبراهيم وإسماعيل عليهما السلام وبأيديهما الأزلام، فلما قدم النبي ﷺ ودخل البيت، قال: "قاتلهم الله، لقد علموا ما استقسما بها قط"[5].

---

(1) جامع البيان، 6/43-44. المحرر الوجيز، 5/27. معالم التنزيل، 3/12. الجامع لأحكام القرآن، 6/40. تفسير ابن كثير، 2/17. التحرير والتنوير، 6/97. الميسر والأزلام، ص 71-72.

(2) المحرر الوجيز، 5/27. تفسير ابن كثير، 2/17. فتح الباري، 9/159-160. تفسير آية المائدة. الميسر والأزلام، ص 82. وراجع قصة سراقة في مسند الإمام أحمد، 4/176.

(3) Devins et Oracles grecs. P 28-29. وانظر أيضاً: ص 70-71.

(4) علم الغيب في العالم القديم، ص 182. وشيشرون من كبار كتّاب اللاتين قبل الميلاد.

(5) كذا بصحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب 8، الحديثان 3351-3352. وفي كتاب المغازي، باب 47، الحديث 4288.. وكلا الروايتين عن ابن عباس. وراجع قصة جرير البجلي رضي الله عنه حين أرسله رسول الله ﷺ لتدمير بيت ذي الخلصة في اليمن، وكان بيتاً للأصنام، وكانوا يستقسمون عنده. صحيح البخاري، باب 62، حديث 4357.

■ مراجع المقالة:

1-إرشاد العقل السليم، لمحمد أبي السعود العمادي. اعتنى به حسن المسعودي. المطبعة المصرية، ط1، 1928.

2-التحرير والتنوير من التفسير، لمحمد الطاهر بن عاشور. مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة.

3-تفسير القرآن العظيم، لعماد الدين إسماعيل بن كثير. دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1994.

4-جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر بن جرير الطبري. المطبعة الميمنية بمصر.

5-الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله القرطبي. دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.

6-الجامع الصحيح، لأبي عبد الله البخاري. مطبوع مع شرحه فتح الباري.

7-علم الغيب في العالم القديم، لشيشرون. ترجمة توفيق الطويل. مطبعة الاعتماد، القاهرة، 1946.

8-فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لأحمد بن حجر العسقلاني. دار الفكر، 1994.

9-المحرر الوجيز شرح كتاب الله العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن عطية. نشر وزارة الأوقاف بالمغرب.

10-مدارك التنزيل، لأبي البركات النسفي. دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

11-المسند، للإمام أحمد بن حنبل. صححه محمد الزهراوي الغماري. المطبعة الميمنية بمصر، 1313.

12-المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، لجواد علي. دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1996.

13-معالم التنزيل، للحسين البغوي- حققه جماعة. دار طيبة، الرياض، ط2، 1993.

14-مفاتيح الغيب، للفخر الرازي، دار الفكر، بيروت، 1993.

15-الميسر والأزلام، لعبد السلام هارون. مكتبة السنة، القاهرة، ط3، 1987.

16-Devins et Oracles grecs, par: Robert Flacelière. Presses de France. 1er édition, 1961.

□□□

التراث
في التقنيات الحديثة للمعلومات

د.المهدي بن محمد السعيدي[1]

***تعتبر** الوسائل التقنية لتداول المعلومات من أعظم مخترعات العصر، فقد أدت إلى تطور المعارف، وتغيير وسائل تبادل وتلقي المعلومات. فبعدما كانت وسيلة التواصل والتعلم والتثقيف مرتبطة بالقلم والورق والكتابة وطباعة الكتب ونشرها بالوسائل التقليدية، أدى ظهور الحواسيب الفائقة السرعة وتقنيات تداول المعلومات إلى ثورة رقمية تجلت على الخصوص في أمرين:*

-**أولهما**: تطور طرق معالجة المعلومات كما وكيفا، فمن حيث الكم يمكن بواسطة الحاسوب التعامل مع معلومات كثيرة سواء في موضوع واحد أو موضوعات مختلفة ومن حيث الكيف يمكن فرزها وفهرستها وتحليلها وفق معطيات محددة، إضافة إلى تيسر البحث السريع وسهولة الوصول إلى المعلومات المطلوبة في مدة وجيزة.

-**ثانيهما**: تطور طرق التخزين والحفظ باستعمال الأقراص المرنة والصلبة والأقراص المدمجة ذات القدرة الفائقة على خزن آلاف الصفحات وملايين الكلمات فصار صون الموسوعات الضخمة كالموسوعة البريطانية التي طبعت على الورق في أزيد من 30 مجلداً ضخماً لا يستدعي سوى قرص من اللدائن لا يزن أكثر من 20 غراماً.

وهذا دون أن نغفل عن الإشارة إلى الشبكة العالمية للمعلومات التي تعدّ بحق محيطات واسعة تتلاطم فيها أمواج المعارف والمعلومات ويختلط فيها الثمين بالخسيس، أو هي كما وصفها أحد الباحثين: "الغابة الكثيفة من مراكز تبادل المعلومات التي تختزن وتستقبل وتبث جميع أنواع المعلومات في شتى فروع المعرفة وفي جوانب الحياة كافة، من قضايا الفلسفة وأمور العقيدة إلى

[1]- أستاذ في جامعة ابن زهر، أغادير، المغرب.

أحداث الرياضة ومعاملات التجارة، ومن مؤسسات غزو الفضاء وصناعة السلاح إلى معارض الفن ونوادي تذوق الموسيقا، ومن الهندسة الوراثية إلى الحرف اليدوية، ومن البريد الإلكتروني إلى البث الإعلامي، ومن المؤتمرات العلمية إلى مقاهي الدردشة وحلقات السمر عن بعد، ومن صفقات بورصة نيويورك إلى مآسي المجاعات والأوبئة في أرجاء القارة السوداء" (1)

أدت كل هذه الوسائل الجديدة إلى تغيير طرق تداول المعرفة، فمن الاعتماد على الطباعة والنشر الورقي المعروف إلى التوسل بالنشر الإلكتروني مما يوفر إمكانية الحصول على المعلومات المطلوبة بسرعة فائقة بغض النظر عن الزمان والمكان، إضافة إلى سهولة طبعها ونسخها، فصار في وسع الباحث في ظرف وجيز الوصول إلى المعارف التي كان يستغرق سلفه لتحصيلها مدة شهور.

وإذا كان لهذه الوسائل أوجه إيجابية فإنها لا تخلو من سلبيات لعل من أكثرها بروزاً تيسير سبل الغش والقرصنة على قليلي الوازع ومنعدمي الضمير، فقد ظهر هنا وهناك في أنحاء العالم بل في بعض البلاد العربية باحثون انتحلوا دراسات ومقالات من مواقع على الشبكة العالمية أما تلامذة المدارس وطلبة الجامعات فحدث عن البحر ولا حرج حيث صارت الشبكة العالمية ملاذهم إن كلفوا بواجب أو ألزموا بفرض.. (2)

ولا يقف الأمر عند هذا الحد إذ تطرح الوسائل التقنية تحديات أخرى أكثر عمقاً وخطورة على الثقافة العربية الإسلامية المؤسسة منذ قرون على تداول المعارف والمعلومات بواسطة الكتاب المخطوط قديماً والمطبوع حديثاً سواء في مصادر التشريع كالقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة أو تراث الأمة بمختلف مناحيه. (3)

لقد تأسست المعرفة في الحضارة الإسلامية على الحفظ والتوثيق الدقيق في جمع القرآن الكريم وتدوينه وفي تسجيل الحديث النبوي الشريف وحدد علماء السلف رضوان الله عليهم قواعد رسم القرآن وقراءته وضوابط توثيق الحديث والتدقيق في متنه وسنده، وضبطوا التراث الذي كانت المعارف فيه تنتقل من الشيخ المؤلف العالم إلى الطالب المتعلم عبر الأخذ والإجازة.

وفي العصر الحديث استفاق المسلمون على تضعضع كيانهم واستطالة الحضارة الغربية عليهم وسيطرتها على أراضيهم، فانتبهوا إلى أن استرجاع المجد الغابر لا يتم إلا بالعودة إلى أصول التشريع وفهمها والانطلاق منها لبناء حضارة قوية وفكر بناء، وعملوا على إحياء التراث وبعثه عبر نشره وطبعه، ووضع العلماء والباحثون قواعد للتحقيق استنبطوا كثيراً منها من عمل السلف الصالح وأخذوا أخرى عن المستشرقين ومناهج الغربيين عامة في الدراسة والتحليل، فصار الكتاب المحقق المقابل على عدة نسخ محل الثقة والمعتمد في المعرفة والبحث، وصارت قيمة الكتاب مرتبطة بمرتبة محققه أو مراجعه ومبلغه من العلم، أما بالنسبة للقرآن فكان الأمر أكثر خطورة فبعد محاولات عدة لتحريفه عن طريق طبعات مشبوهة أسست في البلدان الإسلامية مؤسسات للإشراف على طباعته ونشره عبر لجان من كبار العلماء من أبرزها مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر

الشريف ومجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

وفي العصر الحديث وتبعاً للتطور الهائل الذي شهدته تقنيات الحاسوب والمعلومات وإقبال الناس على تداولها والاستعانة بوسائل التخزين الرقمي، ظهرت شركات ومراكز عربية وجهود فردية نشطت في إصدار موسوعات رقمية وإعداد مواقع إلكترونية على الشبكة العالمية؛ خصصت للقرآن الكريم بنصه وتفاسيره وقواعد ترتيله، وكتب الحديث سواء المتون أو المسانيد أو الصحاح إضافة إلى كتب الجرح والتعديل وطبقات الرجال والمصطلح وكتب العقيدة والفقه والتفسير والأصول والسيرة.. زيادة على كتب التاريخ والآداب واللغة والمعاجم والفهارس والأشعار (4)... نقلت في أغلبها من نسخ محققة وتم حذف مقدمات التحقيق وهوامشه وشابت نسخها أخطاء لغوية ومطبعية كثيرة تؤدي –في أحيان كثيرة– إلى تغيير المعاني المقصودة.

وقد انتشر استعمال هذه الأقراص المدمجة بشكل كبير بين الباحثين وساعد على ذلك سهولة قرصنتها ونسخها رغم بعض الوسائل التقنية التي وضعت للحيلولة دون ذلك، واعتمدها المتخصصون في أبحاثهم فأوقعتهم في أخطاء لا تغتفر، خاصة في ما ارتبط بأصول التشريع من قرآن وحديث وفقه وعقيدة مما لا يستغني الباحث فيه عن مراجعة الكتب الموثقة المحققة.

وإذا كان الخطب سهلاً في الحاضر لأن المتعلمين والباحثين بوجه عام لا زالوا يعتمدون على الكتب المطبوعة، ولا زالت الأمية التقنية منتشرة بين المثقفين والمتعلمين، فإنه سيصبح جللا في المستقبل حينما تقل الصلة شيئاً فشيئاً بالكتاب (5) ويضعف الاعتماد عليه في تحصيل المعرفة والعلوم ويتم الاتكاء –كما نرى الآن في أوربا وأمريكا– على هذه الموسوعات والمواقع الإلكترونية التي لا تستند إلى مصدر علمي يوثقها ويضمن صحة ما تحمل من معلومات ومعارف.

فحسب اطلاعنا، لا تتوفر الشركات العاملة في هذا المجال –في البلاد العربية– على علماء معتمدين في قراءة النصوص المخزنة ومراجعتها من الناحيتين اللغوية والعلمية وإجازتها حتى تصبح وسيلة معتمدة موثقة، ولعل أجلى دليل على ذلك كون الأقراص المطروحة الآن في الأسواق لا تورد اسم هيئة علمية محكمة تقوم بالمراجعة والتدقيق، على غرار ما نجد في الموسوعات الغربية التي تدرج أسماء المشاركين في الإنجاز سوء كانوا باحثين أو تقنيين مع ذكر رتبهم العلمية(6)، بل إن الشركات تعمد –كما أشرنا– إلى بتر التوثيق العلمي للكتاب بحذف مقدمة التحقيق وهوامشه –ربما– تنصلا من أداء حقوق التأليف للمحققين –فحينما يتم الابتعاد عن الكتاب المحقق والتعامل مع الوسائط التقنية التي تصبح مجالاً للزيادة والنقص والحذف والإضافة، انطلاقاً من كونها غير موثقة، يصبح التراث في خطر وتصبح مصادر التشريع مهددة بالتحريف والتشويه. خاصة في هذه المرحلة التي تعد انتقالية بين جيلين مختلفين جيل من الباحثين الذين درسوا التراث وقرؤوه في مصادره الأصلية وأسهموا في إخراج كثير من نصوصه تعليقاً وفهرسة وتحقيقاً، ولا تكاد توجد لهم صلة بالتقنيات الحديثة للمعلومات بل ينظر إليها بعضهم بعين الريبة والتوجس، وجيل الباحثين المبتدئين الذين تمرسوا في استعمال الوسائل التقنية وتطويعها وأقبلوا على الاستعانة بها في بحوثهم

ودراساتهم دون تثبت.

مما يدفعنا للقول إننا ربما نقف مستقبلاً على نسخ مشوهة نتيجة الإهمال والسهو أو النية المبيتة لأعداء الأمة لكتب هامة في التراث أو لمصادر التشريع، القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، ولا بد أن يؤخذ مأخذ الجد ما أشار إليه الباحثون في هذا المجال من كون الشبكة العالمية على الخصوص مجالاً لحرب ثقافية ستخسرها الأمة إن لم تستعدّ لها وتتخذ التدابير اللازمة، يقول الدكتور نبيل علي مشيراً إلى هذا الخطر الداهم:

"لن نواجه في معركتنا الثقافية الضارية على ساحة الأنترنيت، أفراداً ومؤسسات فقط بل جيوشاً جرارة من ربوتات المعرفة تقتحم علينا مواقعنا عبر الشبكة لتستنزف منها المعلومات وتحللها وتتبادلها، وتضيف إليها، وتعيد صياغتها، وتكيفها وفقاً لأهواء أصحابها، ولا يخامر الكاتب أدنى شك في أن إسرائيل ستكون سباقة –كعهدنا بها– إلى استغلال التكنولوجيا الرفيعة.. وعلينا أن نفكر من الآن كيف نحصن مواقعنا من هذا "التطفل الإلكتروني" ونحرس تراثنا بحيث لا ينهب في غيبة منا من قبل زوار الليل الجدد" (7).

إن صيانة مصادر التشريع والحفاظ على التراث يستدعيان تضافر جهود العلماء المتمكنين وتقنيي الوسائط الرقمية وعملهم جنباً إلى جنب في حفظ النصوص وتوثيقها وإخراجها بناء على المقاييس العلمية المضبوطة، ومن المهم أن يكون ذلك بإشراف مؤسسات علمية مسؤولة لا تسعى للربح وإنما للنفع العام، تعمل على تداول مصادر التشريع والتراث الشرعي والعقدي والفكري والأدبي، وتضع ضوابط وقواعد لنشر الكتب بطريقة رقمية وتقوم بالمراجعة والتدقيق على غرار عمل المؤسسات في طباعة ونشر القرآن الكريم ومؤسسات الفقه والإفتاء وتجيز أو تقر ما وافق تلك الضوابط، حتى يقبل الباحثون والمهتمون على تداوله وهم مطمئنون إلى سلامته وخلوه من كل شائبة. وبهذا العمل تقدم لمصادر التشريع وللتراث العربي الإسلامي خدمة جلى تجنبه التحول إلى وسيلة للربح والمضاربة. وحتى يكتسب المصداقية العلمية ويصبح أساساً متيناً يمكن الاعتماد عليه من الناحيتين العقدية والعلمية.

إن مشكل الثقة أضحى مطروحاً على الصعيد العالمي بحدة بالنسبة للشبكة العالمية للمعلومات المبنية على التحول والتغير كل يوم بل كل ساعة، بحيث تطرح أسئلة عديدة حول مصداقيتها، فما الذي يجعل المنشور على الشبكة صحيحاً ودقيقاً؟ ما المستند الذي يجعلنا نأخذ بالأخبار والمعلومات والمعارف التي نجدها في المواقع المختلفة، هل هي معارف ومعلومات موثقة صحيحة تعتمد، أم هي مجرد أخبار يستأنس بها؟ وإلى أي حد يمكن الاعتماد على هذه المعلومات في الدراسات والبحوث؟ وكيف تتم الإحالة عليها، خاصة أن المواقع تتغير وقد تختفي في اللحظة الموالية للاطلاع عليها؟

لا شك أن هذه الأسئلة وغيرها تطرح مجالاً للنقاش والبحث وتبرز المشكلة التي يجابهها الفكر والتراث العربي الإسلامي عند تداولهما بالاعتماد على التقنيات الحديثة للمعلومات، وذلك ما يستدعي

وضع تصورات وضوابط لاستغلال هذه الوسائل في نشر التراث الموثق وتجنب ما يمكن أن يلحقه من سلبيات كالتحريف والتشويه.

❑

■ الهوامش:

(1) -الثقافة العربية وعصر المعلومات. د. نبيل علي ص: 93 -94 سلسلة عالم المعرفة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت العدد 276 إصدار ثان ديسمبر 2001.

(2) من مظاهر الغش اعتماداً على الشبكة العالمية مما تناقلته وكالات الأنباء: قيام تلميذ بعد أن كلف بفرض في الرياضيات بتوجيه الأسئلة عن طريق الأنترنيت إلى أحد المختصين في حلقة نقاش ليقوم بحلها نيابة عنه. غير أن أستاذه استطاع كشفه لأن الأجوبة التي قدمها كانت في غاية الدقة بحيث لا يستطيع تلميذ في مثل مستواه حلها على ذلك النحو.

(3) لم ينتبه الباحثون إلى هذه المحاذير والتحديات التي تجابه الثقافة العربية الإسلامية في اعتمادها على التقنيات الحديثة، ينظر مثلاً: عالمنا العربي ومستقبل النشر الإلكتروني، سليمان إبراهيم العسكري، مجلة العربي العدد: 506 يناير 2001، ص: 13.

(4) توجد على الشبكة العالمية للمعلومات مواقع خاصة بالشعر تحوي مئات الآلاف من الأبيات لكنها غير موثقة من الناحية العلمية وكثيراً ما يعثر فيها الباحث على أخطاء وتصحيفات واختلال في الأوزان العروضية، ولا توجد ضمن هذه المواقع إحالة على مصدر الأشعار ولا إشارة لمراجعة علمية أو لغوية!!

(5) ظهر مؤخراً اختراع جديد سمي بالكتاب الإلكتروني، وهو عبارة عن علبة مستطيلة مزودة ببطارية للطاقة وتتوفر على شاشة وأزرار للتصفح وتمكن من تخزين عدة كتب رقمية ومطالعتها في أي وقت ليلاً أو نهاراً مع إمكانية تحميل الكتب من الشبكة العالمية للمعلومات.

(6) المقصود بالطبع تلك الموسوعات الصادرة عن مؤسسات علمية وأكاديمية كالموسوعة البريطانية وموسوعة UNIVERSALIS الفرنسية. أما الموسوعات التجارية الموجهة للعموم والتي لا تعتمد التوثيق العلمي فهي أكثر من أن تحصى، ومن الغريب أن تهمل الشركات العربية العاملة في مجال النشر الإلكتروني إهمالاً تاماً توثيق أعمالها بذكر أسماء المسؤولين والتقنيين والمصادر المعتمدة.

(7) -الثقافة العربية وعصر المعلومات، د. نبيل علي ص: 102. ويقصد المؤلف بالربوتات: الحاسبات المبرمجة التي تستطيع القيام بأعمال البحث والحفظ، ويمكنها تمتعها بنصيب من الذكاء الاصطناعي، من التحليل والاستنتاج والتوقع بل اتخاذ القرار وفق للأوامر التي تتلقاها من مشغليها.

❑❑❑

كتب التاريخ
مصدر متجدد للمعلومات الثقافية

د.فواز سيوف[1]

ملخّص:

***يفهم** من وصف كتاب ما بأنه تاريخي عدة أمور، أولها أنه يحوي معلومات تجمدت بعدما كتبها المؤلف، وتشوّهت بعد أن أعاد كتابتها النسّاخ، وأن كثيراً من معلوماتها قد عفّاها الزمان. هذا صحيح من حيث عدد الكلمات التي وصلتنا، ودلالة ما في الكتاب بالنسبة للمؤلف في ذلك الوقت، ولكن الكتاب التاريخي هو موضوع للبحث أيضاً يؤمن معلومات ثقافية محددة بمعانٍ متجددة.*

تحدّد خلفيّة القارئ نوعية المعلومات التي يمكن استنباطها من كتاب تاريخي وكميتها، ولذلك كلما تغيرت خلفية القارئ تغيرت قيمة الكتاب ونوعية المعلومات التي يمكن استنباطها وإعدادها لتشارك في البناء الثقافي الحديث.

تأخذ هذه الورقة نموذجاً من كتب التراجم للوصول إلى دراسة تحليلية تبين أنه يمكن الربط بين تغيرات أعداد البارزين في علم ما والتغيرات الاجتماعية والمعرفية التي تعرضت لها المجتمعات الإسلامية فيما بعد، وبالعكس قد تكون بعض الكوارث الطبيعية أو السياسية سبباً مباشراً في التأثير على توزع عدد العلماء وتوجههم.

عولجت المعلومات المتوفرة عن عدد علماء الطبيعة والتكنولوجيا وتوزعهم من حيث الفترات الزمنية ومراكز الحضارة الإسلامية عبر القرون الهجرية، وأمكن ربط مميزات خطوطها البيانية مع بعض التحولات الرئيسية المشهورة التي أدّت بشكل ما إلى تحولات ثقافية مستقبلية واضحة.

وُضِعت عدّة مؤشرات لتقدير مدى تقدم دولة ما بالنسبة لدولة أخرى، اعتمد بعضها على نسبة

[1]-مدرس في جامعة دمشق -كلية العلوم- قسم الفيزياء.

الدخل القومي المخصصة للبحث العلمي والتعليم، واعتمد آخر على عدد المقالات العلمية المنشورة منسوبة لعدد السكان، وربما كانت المطبوعات معياراً أو عدد الجوائز العلمية التي تحصل عليها رعايا الدولة، وغيرها من معايير معتمدة في دراسات متعددة، وأحد تلك الأرقام هو عدد العلماء المتخصّصين في هذه الدولة أو تلك.

من الملاحظ أن معظم المؤشرات والمعايير السابقة ما هي إلا بيانات تؤخذ من مراكز ودوائر الإحصاء والتوثيق الوطنية أو العالمية(1)، وقد أصبحت تلك البيانات الإحصائية عملاً روتينياً ويصدر دورياً في مطبوعات المنظمات الدولية المتخصصة، بل وتصدر إحصائيات مفصلة وشاملة غالباً في معظم دول العالم. غير أن هذه الأرقام حديثة العهد، ربما يكون نصفها قد أنجز في العقود الأخيرة فقط، ومع الثورة المعلوماتية الحديثة تحديداً.

البيانات الإحصائية والثقافية:

وسط التعريفات الكثيرة والمتناقضة أحياناً للثقافة، يبدو من الحكمة عدم تبني أحدها فهي كلها معاً. ولكن أحداً لا ينكر أن الأدباء والعمال وكل شرائح الشعب في الدولة أو الأمة المعنية هم من يمارس الثقافة ويبنيها، ويثقف الإنسان نفسه بمتابعتها في أمر ما باتجاه واحد وعزيمة ثابتة مستخدماً وقته وكل الوسائل المتاحة ليصبح واعياً لواقعه وأهدافه في الحياة، فإذا طبّق ما وصلت إليه ثقافته عملياً في حياته ونشاطاته كانت ثقافته تنموية، وقد تتمايز الثقافات وإن وجدت في كيان سياسي واحد كما حدث في الخلافة الإسلامية والولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي السابق.

ويبدو أن الثقافة تقولبت دائماً ضمن مصطلحات الحركات الاجتماعية والعلمية الموافقة زمانياً، فقد فرضت الثورة الصناعية ثقافة تتحدث عن العمال والآلة والعمل الجماعي وما شابه، وهاهي ثورة المعلومات تفرض مصطلحات الأتمتة وقواعد البيانات والتخزين والبحث والانترنيت، وأصبحت حدود الدول بدون معنى، والرقابة من الأفعال المحرمة وما شابه. وهكذا أصبحت البيانات جزءاً رئيساً في الدراسات الفكرية كمنتج ثقافي، ودخلت النقاشات والسهرات العائلية. وأصبحت الأفكار والآراء مقبولة بقدر ما تحوي من البيانات والمعطيات الإحصائية. راقبوا أحاديثنا فقط لتجدوا أن الأرقام والنسب المئوية أصبحت جزءاً من الحديث الجاد والذي يمارسه المثقفون. وفي حال وجود مخالفة واعتراض على الآراء فإن الاعتراض على البيانات آخر ما يفكر به الآخر.

وهنا يجب أن لا ننسى أن الحاسب كأداة في الثورة المعلوماتية كان حجر الزاوية في هذه التركيبة الجديدة من الثقافة المرتبطة بالبيانات، لدرجة أن مصطلح أميّ يطلق اليوم على من لا يتقن العمل بالكومبيوتر حتى ضمن الشعب الأقل اندماجاً بالحركة الثقافية الرسمية.

إذن كيف لنا أن نتوقع وجود بيانات من نوعية خاصة يمكن جمعها من المؤلفات التراثية اعتماداً على أن الحضارة الإسلامية التي (قامت بما تستطيع في وقتها) حملت راية الحضارة وطورتها على مستوى بشري عالمي؟ فلا شك أنها اعتمدت أثناء تطورها على أعمال ذات صبغة

بيانية إحصائية، ولكنها صاغتها بمفردات وأساليب وألوان الحضارة الموجودة.

الكتب التراثية والبيانات:

يرى البعض أن الكتاب التاريخي يحوي معلومات قديمة مضى وقتها، وقد يُقاطع الكتب القديمة ويكتفي بقراءة العروض عنها، ولكن يظهر أن مؤرخي الحضارة الإسلامية أبدعوا أسلوباً فيه من البيانات ما يكفي لتكون كتب التاريخ مصدراً للبيانات في تلك الفترة، وبالتالي قابليتها للمعالجة وفق أساليب المعلوماتية، وكان أحد أشكالها هو علم التراجم(3)، أي كتابة التاريخ من خلال رجال كل فترة زمنية، وقد سخرها أحد العلماء السوريين وهو الدكتور هيثم الكيلاني مع بدايات علم الحاسب بإعطاء كل رجل رقماً يرتبط مع رقم أبيه ورقم ابنه لتسهيل أمر متابعة الرجال والانقطاع في النسب وما شابه. وللأسف انقطعت أخبار هذا المشروع بعد أن تبنته شركة ألمانية. إذن يستطيع المفكر في هذا العصر أن يستخلص الكثير من البيانات من كتب التراث القيمة، ويعيد صياغتها لتلائم الوسائل الثقافية المعاصرة، أي يحول المعلومات التراثية إلى بيانات قابلة للتحليل، واستنباط واستخراج معلومات أساسية في ثقافة قابلة للنمو، وحالات لم تُبحث من قبل هي بنى لا بد منها في الثقافات الحديثة والأكثر رواجاً في هذه الحقبة الزمنية، وكمثال على هذه الإمكانية ما قام به سيد وقار حسين في كتابه الفكر الإسلامي في تطوير مصادر المياه والطاقة(4)، فقد قدّم مخططات وجداول تبين معدل انتشار الإسلام في الأقاليم الإسلامية، وكانت المفاجأة أن الإسلام لم ينتشر بهذه السرعة الخارقة التي كرستها في أذهاننا الثقافة في الأوقات الماضية، بل احتاج الأمر في بلاد الشام مثلاً إلى 250 عام لتصبح نسبة المسلمين فيه 25% كما في المخطط[1].

وبناء عليه نحصل برصد وتصنيف العلماء في حقبة الحضارة الإسلامية على تحليل بالغ الأهمية يُلقي ضوءاً على زاوية جديدة من التراث، ويفتح أبواباً جديدة من ممارسة أساليب فكرية مختلفة وتطبيق طرق حديثة على التراث لاستنتاج معلومات إضافية تساهم في تحليل أكثر دقة وأفضل، لما كان عليه الواقع.

العلوم الدنيوية قبل الاحتلال الأوربي:

بغية دراسة التقلبات الفكرية التي تعرضت لها مراكز الحضارة الإسلامية قبل الاحتلال الأوربي بمعيار عدد العلماء المشتغلين في العلوم الدنيوية، تم تطبيق الفكرة على كتاب أعلام الحضارة الإسلامية في العلوم الأساسية والتطبيقية(5) من تأليف زهير حميدان، فقد ترجم لحوالي 2240 عالم في مختلف الدول الإسلامية مستنداً إلى كل ما هو متوفر من كتب تراثية ودراسات ومخطوطات. وغطى المدّة من الهجرة النبوية إلى الاحتلال الأوربي للمنطقة.

تم إحصاء العلماء في الطب والفلك والفيزياء والكيمياء والميكانيك والطبيعة والموسوعيين بحيث يُذكر كل واحد منهم مرة واحدة فقط، في القرون الهجرية المختلفة وفي المراكز الحضارية الإسلامية المتعددة وفق التقسيم التالي:

-بلاد الشام : وهي التي تشمل سورية ولبنان والأردن وفلسطين.

-مصر : وتشمل مصر والسودان.

-العراق : وتشمل مناطق العراق الحالية مع جزء من الجزيرة شمال العراق وسورية وجزء من إيران المتاخم للعراق حالياً.

-الشرق : وهي كل البلاد التي تلي العراق من جهة الشرق والشمال، إيران والباكستان وأفغانستان وأذربيجان وتركيا وبحر قزوين وما حوله.

-ليبيا : تشمل ليبيا وتونس وجنوبهما.

-المغرب : وتشمل المغرب العربي وموريتانيا والصحراء الغربية والجزائر.

-الأندلس : وهي إسبانيا ويضاف إليها صقلية والمناطق القريبة منها.

يبين المخطط [2] توزع عدد العلماء الإجمالي خلال ثلاثة عشرة قرناً هجرياً، ونشير هنا إلى أن 16% من إجمالي عدد العلماء الذين ترجم لهم(5) مجهولون من حيث تاريخ الولادة والوفاة معاً، وهي نسبة عالية ربما كان تفسيرها مفيدا لنوع آخر من البحوث، أما في هذه الورقة فقد تم الافتراض أنهم موزعون على القرون المختلفة بالتساوي، وعليه لم تمثّل أعدادهم في الخطوط البيانية لأن هذه الدراسة لم تقارن الأعداد وإنما الخطوط البيانية. يشير المخطط[2] إلى أن عدد العلماء تناقص عموماً في القرن الخامس والسادس الهجري بصورة واضحة، بعد أن تزايد بصورة حادّة أيضاً ليبلغ قمته في القرن الثالث، ثم تابعت الحضارة الإسلامية تهيئة علماء جدد لمرحلة جديدة أطول من الأولى زمانياً حيث استمرت حتى الهبوط الكارثي الثاني في القرن العاشر، ثم تزايد العدد بهدوء وبقمة أصغر حتى تخامد بسرعة في القرن الثالث عشر الهجري. هذا يعني أن الحضارة الإسلامية مرّت بثلاث مراحل أساسية لم تكن المرحلة الأولى أطولها.

المناقشة:

توافق فترة الخمود الأولى اضطرابات سياسية عنيفة في منطقة الخلافة الإسلامية، فقد نجحت الدولة الفاطمية في بلبلة الصفوف في بلاد الشام وتفتيت علاقة الحكم مع الشعب بالتعاون مع النظام البويهي في مناطق الخلافة العباسية طمعاً في الوصول إلى بغداد، وازدادت الفتن في الأندلس، وسيطر الصليبيون على جزء رئيسي من بلاد الشام، وتنامى وجودهم.

لا يعود معدل التناقص كله إلى نقص في عدد المشتغلين بالعلوم الدنيوية بشكل مباشر، وإنما جزء منه يعود إلى نقص الاهتمام بهؤلاء العلماء في تلك المرحلة، كان التقلب السياسي فقط بالغ التعقيد في بغداد لدخول الأكراد والأتراك حلبة الصراع السياسي، فهاجر عدد كبير من العلماء وأخذت الاهتمامات السياسة والمذهبية والاقتصادية تطغى على طلب العلم، وفي بلاد الشام أيضاً بدأ همّ الإصلاح السياسي يطفو لمواجهة الغزو الصليبي، وبالمقابل شعر الفاطميون بالعبء القومي إزاء انسحابهم أمام الغزو الصليبي، وجمعوا صفوفهم بسرعة ليبدؤوا الإصلاح، وكانت مشاكلهم السياسية

محلولة تقريباً، مما ساعد على أن يقصدها كثير من العلماء، وخير مثال في هذه المرحلة هو العالم الكبير ابن الهيثم الذي توجه إلى مصر واستمر في تجنب ربط العلم بالسياسة(6).

يظهر المخطط [3] توزع العلماء في المراكز الحضارية في العالم الإسلامي كنسبة مئوية، ومن الملاحظ أن مركز الخلافة العباسية بقي في الصدارة في عدد العلماء الذين عملوا فيه في الفترة المدروسة رغم كل شيء، ثم مصر وبلاد الشام والأندلس والمغرب. وبغية إيضاح العلاقة بين التحولات السياسية وانتقال المراكز الفكرية اعتماداً على معيار عدد العلماء جرى رسم المخططات (4، 5، 6) لإظهار حركة الزيادة والنقصان في كل مركز حضاري من خلال القرون المختلفة.

يشير المخطط [4] إلى حركة عدد العلماء في المراكز الحضارية الإسلامية للقرون (الثاني والثالث والرابع والخامس) وهي المرحلة الأولى حيث كان النشاط الرئيسي في العراق والأندلس، مع ملاحظة تزامن بين بدء انخفاض العدد في العراق مقابل نموه في الأندلس، وكان قد وصل أوجه في العراق في القرن الثالث ثم هبط بسرعة، في حين كان عدد العلماء يتزايد في هذه المرحلة في الأندلس ولم يهبط بالسرعة التي هبط فيها العدد في مركز الخلافة العباسية، وكاستمرار بقي العدد على معدلات تناقصه في العراق وبدأ يتناقص قليلاً في الأندلس.

انتقل المركز الحضاري الإسلامي إلى بلاد الشام ومصر في القرن (السادس والسابع والثامن والتاسع) كما نرى في المخطط [5]، وقد استوعبت بلاد الشام أولاً الحركة العلمية وتركزت بها خاصة في القرن السابع، وهي نهاية فترة حكم الأيوبيين وبداية حكم المماليك ثم انتقل المركز إلى مصر في القرن الثامن والتاسع طوال المرحلة الثانية، وحافظ الشرق الإسلامي على معدلات نمو علمي متواضع بالنسبة للمراكز الحضارية، مع أنه لم يتأثر بالهبوط المفاجئ في عدد العلماء في القرن الخامس والعاشر، وبالعكس كان فيه تحسن واضح. والقرن العاشر كان أيضاً كارثياً في معظم المراكز الحضارية الإسلامية.

بعد الهبوط الكارثي في عدد العلماء في القرن العاشر في مراكز الحضارة الإسلامية، ما عدا المشرقية منها، تزايد العدد ببطء في المرحلة الثالثة واستقر على أعداد متواضعة في القرن (الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر) بعد تجاوز أزمة القرن (العاشر)، وذلك في مصر والمغرب والجزيرة العربية مع انتعاش في العراق وخمود في بلاد الشام، وهذا يتضح من المخطط [6].

ولتلخيص المعلومات السابقة من أجل كل مركز حضاري مستقل أعطى المخططان [7، 8] تغيرات عدد العلماء في كل مركز خلال الفترة الزمنية المدروسة، فقد شهد مركز الخلافة العباسية نمواً سريعاً ثم هبوطاً سريعاً، وبلغ خلال ذلك أعلى رقم تم تسجيله لعدد العلماء في كل القرون وضمن كل المراكز الحضارية المعتمدة، ومع أن القرن السابع شهد تحسناً لكنه سرعان ما تناقص في بداية القرن الثامن بتأثير الهجوم المغولي. أما في بلاد الشام فقد سايرت حال العراق في المرحلة الأولى مشاركة بعدد أقل طبعاً ولكنها بعد القرن الخامس ضمّت علماء مدنيين بعدد كبير نما ليصل حدّه الأعظمي في القرن السابع ثم تراجع قليلاً عندما أخذ عدد العلماء في مصر يتصدّر النسبة

ويستمر حتى نهاية المرحلة الثانية في القرن العاشر، وكان تأثر المشرق الإسلامي بتفاصيل المراحل الثلاث قليلاً، أوضحها هبوط القرن السابع.

ظهـر دور الأندلس ابتداءً من القرن الرابع إلى العاشر أي في المرحلة الثانية فحسب مع قمة طبيعية في القرن الخامس والسادس، وتبع هذا المركز دول المغرب مع ازدياد في عدد علمائها عند بـدء انخفـاض عـدد هؤلاء العلماء في الأندلس لأن أعدادهم بقيت قليلة نسبياً، ومثل ذلك يقال عن أعداد مركز الجزيرة العربية.

استدراكات:

لقـد مـرّت الحضـارة الإسلامية بثلاث مراحل اختلفت فيما بينها من حيث الزخم الحضاري وتنوعـت من حيث المظهر الثقافي الذي حافظ في المراحل الثلاث على الهوية الإسلامية باستمرار، مع تعرّض هذه المسيرة الحضارية لكارثتين:

مـرّت الأولـى فـي القرن الخامس على أثر نمو التوتر الفكري والمذهبي الشديد في الساحة الإسلامية. ومرّت الثانية في القرن العاشر أي في نهاية العهد المملوكي وبداية العهد العثماني.

ترتـبط الكارثـة الأولى تاريخياً بانتشار المذهب الباطني الذي يركّز على الماورائيات والفلسفة اللاهوتـية، فـيوجه الفكـر العلمي التجريبي اتجاهاً غير مفيد تقنياً، وقوي هذا الفكر بوجود الدولة الفاطمـية التـي بسـطت نفوذها على بلاد الشام في هذه المرحلة من جهة، وازدياد النفوذ البويهي المـتعاطف معهـا فـي مقـر الخلافـة العباسية حيث أخذ الصراع السياسي هناك يستهلك الرجال والمفكريـن أو يدفعهـم للهجرة من جهة أخرى. ولم تكن آثار هذه المرحلة مقتصرة على هبوط في عدد علماء الطبيعة وما شابهها، بل وصل إلى حد الهزيمة السياسية تحت إصرار الحملات الصليبية وسـقوط بيـت المقـدس الرمز، وإن كان صدى الأفكار الاستشراقية يتردد بصور مختلفة عن هذه المرحلة(7).

وترتبط الكارثة الثانية بانتشار الدولة العثمانية في البلاد الإسلامية تحت راية الخلافة الإسلامية التـي انتقلـت إلى بني عثمان، وانسلخ المشرق الإسلامي بدولته المستقلة والمختلفة أيديولوجياً عن الفكر العثماني، والوجه الكارثي هنا أن الجهود الإسلامية توجهت إلى فتوحات غير إسلامية المنطلق باتجـاه أوربـة، ولطبيعتها العسكرية فقد كانت أولويات آل عثمان عسكرية، ونلاحظ هذه الفكرة من انخفـاض عـدد علماء بلاد الشام المستمر بعد القرن العاشر، وازدياده في مصر التي أخذت تستقل ذاتـياً عـن الحكـم العثماني ما عدا الاسم السياسي، وهو ما حدث في المغرب أيضاً وشبه الجزيرة العربـية البعيدتيـن عن سلطة مركز الخلافة. ودليل ذلك عدد العلماء الدنيويين المنتسبين إلى الدولة العثمانـية كمركز خلافي، فقد بلغ عددهم 36 عالماً من أصل 51 عالماً في مركز المشرق الإسلامي فـي القـرن العاشر وما بعد، والملاحظ أن القرن العاشر الذي شهد انتصارهم على المماليك حوى أعلـى رقم (17 عالماً) ثم في القرن الذين يليه 6 ثم 8 ثم 3، وهذا يفسر الفكرة السابقة، وخاصة إذا

علمـــنا أن علماء بلاد الشام في القرن العاشر ثم علماء مصر في القرن الحادي عشر كانوا أكثر من أعداد العلماء في كل المشرق الإسلامي حيث كان علماء آل عثمان ضمنهم.

تجيب هذه الدراسة أيضاً عن سؤالين هامين يتعلقان بالحضارة الإسلامية:

1-لـم يكـن علماء الشرق الإسلامي هم الرافد الأول للحضارة الإسلامية العلمية والتقنية، كما أشـار الـبعض، فلم يظهر عددهم على غيرهم من المراكز الحضارية الإسلامية ولا مرّة واحـدة كمـا نرى في المخطط [7]، وكان وجودهم محسوساً في الكارثة الأولى لأنهم لم يتأثروا فيها مع أن عدد علماء العراق بقي أكبر من عدد العلماء في الشرق الذي بلغ (25) فـي القـرن الخامس، وكان العدد في مركز العراق (35). وفي القرن السابع (فترة الغزو المغولي) تجاوز عددهم الثلاثين في الشرق ولكن مركز مصر وبلاد الشام تجاوزهم بكثير فكانت مصر (38) وبلاد الشام (63)، وفي كارثة القرن العاشر بلغ عدد العلماء في مركز الشـرق (30) ولكـن العـدد في بلاد الشام فقط كان (32) عالماً، أي لم يكن عددهم في الصدارة ولا في أي قرن.

2-لـم ينـته الـدور الـريادي للحضـارة الإسلامية في القرن الرابع كما تروج بعض أفكار الاستشـراق، وربما قصد بعضهم عن حسن نية أن الحضارة العربية ممثلة بالعباسيين قد تلاشت في ذلك العهد، وبالفعل تتفق الكارثة الأولى مع القرن الخامس، وترافقت مع الغزو الصـليبي والسـيطرة الفاطمية وانتهاج سياسة السلطنات من قبل الخلفاء في كل أراضي الخلافـة حـتى في بغداد، ولكن الزخم الحضاري الإسلامي استمر لأنه هاجر ولم يتلاش، فكمـا نـرى في المخططات حملت الراية بلاد الشام بسرعة ثم سلمتها إلى مصر كمركز حضـاري آخر، وهذه الحقبة استمرت أكثر من خمسة قرون أخرى مع ارتفاع واضح في عدد العلماء الإجمالي كما نرى في المخطط [2]. فلم تكن حالة القرن الرابع أو الخامس إلا كـبوة الحصـان الـذي لـم يتعب إلا بعد القرن العاشر الهجري حيث لم تفلح معه حتى المقويات. وأصحاب الفكر القومي هم أكثر المفكرين العرب نشراً لهذه الدسيسة عن حسن نـية أيضـاً، لأن العلماء المسلمين أبدعوا بعد القرن الخامس تحت قيادات إسلامية وليست عربية ممثلة بسلطانها كالأيّوبيين والمماليك وغيرهم.

□

المصادر والمراجع:

(1)-تقارير برامج الأمم المتحدة للتنمية (سنوية).

(2)-أمـريكا طلـيعة الانحطـاط، روجيه غارودي، ترجمة صباح الجهيم، بيروت 1998م.

(3)-سـير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(4)-الفكـر الإسـلامي فـي تطويـر مصادر المياه والطاقة، سيد وقار أحمد حسيني، ترجمة سمية زكية زيتوني، حلب 1998م.

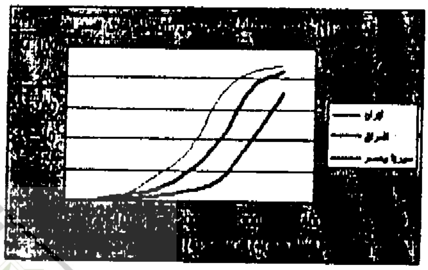
(5)-أعـلام الحضارة الإسلامية في العلوم الأساسية

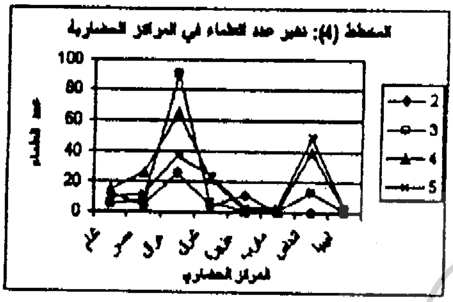
والتطبيقية، زهير حميدان، وزارة الثقافة، 1997م.

(6)-أعمال ندوة ابن الهيثم الطبيب والفيلسوف المسلم، الشارقة منظمة ايسيسكو 1999م.

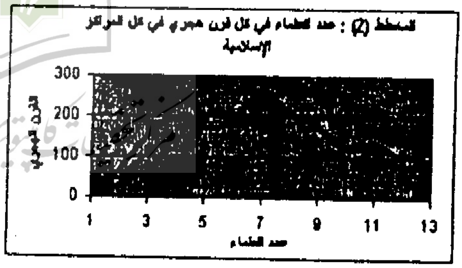
(7)-العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 94، كلية الآداب، الرباط 1970م.

المخططات

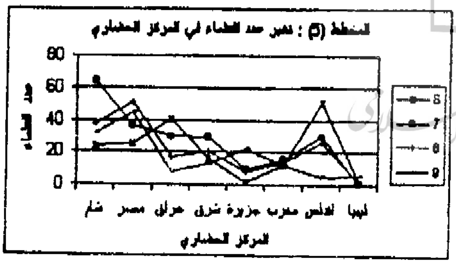




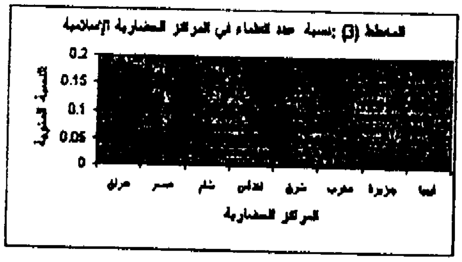
المخطط (4): تغير عدد العلماء في المراكز الحضارية



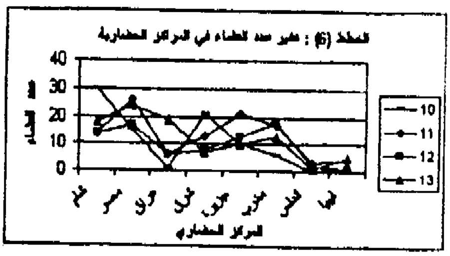
المخطط (2) : عدد العلماء في كل قرن هجري في كل المراكز الإسلامية



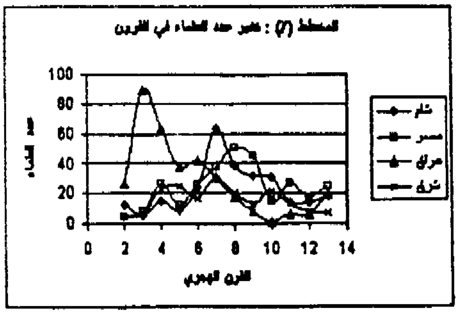
المخطط (5) : تغير عدد العلماء في المراكز الحضاري

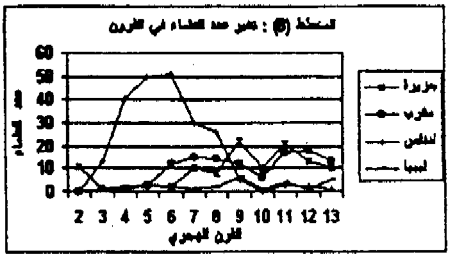


المخطط (3) :نسبة عدد العلماء في المراكز الحضارية الإسلامية



المخطط (6) : تغير عدد العلماء في المراكز الحضارية


100
80
60
40
20
0
0 2 4 6 8 10 12 14
شام
مصر
عراق
شرق


60
50
40
30
20
10
0
2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
جزيرة
مغرب
اندلس
ليبيا

□□□

دور العرب في تقدم طب الأسنان

د.موفق أبو طوق*

***ليس** غريباً على الأسماع قولنا إن العرب أمّةٌ قد سبقت الأمم الأخرى بأشواط بعيدة في ميادين الطب والصيدلة وعلوم العقاقير!. فقد ثبت تاريخياً وبالدليل القاطع أن ابن سينا، والرازي، وابن زهر، وابن النفيس، والزهراوي.. وغيرهم من العلماء الأفذاذ؛ كانوا مشاعل مضيئة قد سطع نورها في عالم كان يتخبط في دياجير الظلام آنذاك (1)، وكان لاكتشافاتهم الطبية، ووصفاتهم الدوائية، أكبر الأثر في إنقاذ الإنسانية من عذاب الجسد وآلام المرض.*

لقد استولى الغرب على مخطوطاتنا الطبية من المكتبات العربية، وخاصة بعد سقوط الأندلس، واعتبر النظريات التي وصل العرب إليها، والمنهج العلمي الذي اعتمدوه في دراستهم، حجر أساس بنى عليه بناءه الطبي الراسخ، والذي حوى علوماً تقطف الإنسانية اليوم ثمارها... أما نحن فقد أهملنا ما كان عندنا، وتوقفنا عن متابعة ما بدأ به الأوائل.... فأصبحنا في نهاية الركب، نستجدي الدواء، ونستورد الخبرات، ونستعين بعقول الآخرين!!.

الطبيب العربي الأول

وطب الأسنان؛ شأنه شأن غيره من العلوم الطبية.. كانت له منزلة مرموقة في دائرة الاهتمام العلمي العربي... ولو راجعنا تاريخ العرب الطبي، لوجدنا أن النبي العربي والطبيب الأول (محمداً عليه الصلاة والسلام) قد وضع معالم الطريق المؤدية إلى حماية الأسنان ووقايتها، أليس هو القائل:

(لولا أن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسواك قبل كل صلاة)، والقائل: (مالي أراكم تدخلون عليّ قُلحاً (2).. استاكوا).. والقائل أيضاً: (السواك مطهرة للفم، مرضاة للرب).

فما هو السواك الذي حض عليه رسول الله؟.

---

* عضو اتحاد الكتاب العرب.

فرشاة + معجون= مسواك!.

منذ حوالي خمسة عشر قرناً، لم يكن هناك ما يسمى (فرشاة أسنان)، بل كان هناك أداة تدعى (المسواك).. والفرشاة العصرية في حد ذاتها تعتبر مسواكا؛ لكنه صناعي... ولا بد لمعظم الناس - حين استعمالها -من التعامل مع المعجون الطبي، الذي يدعم فعلها الميكانيكي بفعله الكيميائي، المبيض والمطهر والمعطر والحات للأوساخ.... الخ، أما المسواك الطبيعي، فإنه يقوم بالفعلين: الميكانيكي والكيميائي معاً، إنه (فرشاة + معجون)، ومعجونه الطبي متغلغل بين أليافه، مندمج مع خلاياه.. وهو -في الوقت نفسه -ليس له محذورات المعجون الطبي المستخدم مع الفرشاة؛ والذي كثيراً ما يعيق عملية التنظيف ويحول دون وصول أشعار الفرشاة إلى داخل الميازيب اللثوية!.

إن المسواك الطبيعي النباتي.. يحوي خلاصة تعطي الفم رائحة زكية وطعماً مستحسناً، فضلاً عن أن فيه بعض المواد القابضة كالعفص، تشدّ اللثة وتنشط دوران الدم فيها، وهناك خلاصات أخرى نباتية لطيفة تستعمل مضادة لعفونة الفم بدرجة خفيفة. وقد عرفت خصائص عود الأراك فصار يدخل في المستحضرات السنية منذ ثلاثين سنة، وذلك بأن يدق وتؤخذ خلاصته المعروفة باسم مسحوق السواك POUDRED SOUAK

مشاهدات واقعية وروايات تاريخية

منذ سنوات عديدة.. أتيحت لي الفرصة لزيارة المملكة العربية السعودية، والتجول في عدد كبير من مدنها وقراها، وقد لفت انتباهي -حين لقائي مع كثير من الأشقاء السعوديين -أسنانهم الجميلة البراقة، كانت ناصعة البياض وتلمع كالمرآة!! وعندما فتشت عن السبب؛ وجدته بسهولة.. فقد كان كل منهم يحمل مسواكاً خاصاً في جيبه، ولا يتوانى عن استعماله بين حين وآخر (3)!.

إنها السنة النبوية الشريفة.. مارسها الرسول العربي، وحضّ أصحابه وأتباعه على ممارستها.. ولقد تمسك آباؤنا وأجدادنا بهذه السنة، مارسوها حين الوضوء وخارج أوقات الوضوء (4).. وينقل لنا التاريخ عبر صفحاته المشرقة، نبأ تلك المعركة التي تأخر فيها النصر، وكان الإعداد للمعارك عندهم؛ يتضمن دائماً الجانبين: الروحي والعسكري... وقد خاف هؤلاء المجاهدون أن يكون تأخر النصر ناشئاً عن تقصيرهم في حق من حقوق الخالق، فبحثوا عن الفرائض فوجدوا أنهم قد قاموا بها على أحسن وجه، فانطلقوا إلى البحث عن السنن والمستحبات؛ فاكتشفوا بأنهم قد أهملوا سنة عظيمة من سنن رسولهم عليه الصلاة والسلام، إنها سنة السواك... فمن أين يأتون بعيدان الأراك (5) وهم بعيدون أشد البعد عن ديارهم الأصلية؟.. لقد أرسلوا في طلب هذه المادة النباتية، وعندما وصلت بعد فترة من الزمن؛ أعطي كل مجاهد حصته منها، فشرع يسوك أسنانه ويطبق سنة نبيه، والعدو يراقب جموع المجاهدين من وراء حصنه المنيع، فاستغرب أفعالهم تلك ورابه أمرهم العجيب!. وظن أن أفراد الجيش الإسلامي (يسنّون) أسنانهم.. تمهيداً لأكلهم ونهش لحومهم!!. فدب الذعر في القلوب، وتزعزعت الروح المعنوية التي تملأ النفوس، وانتشرت الفوضى بين صفوفه التي

كانت متماسكة متراصة.. وباتت فريسة سهلةً للانكسار، ولقمة سائغة للهزيمة، وهدفاً قريب المنال من الانتصار العسكري الإسلامي!..

الوعي الطبي السني.. عند العرب

ولو تابعنا ما قدمه العرب (6) في مضمار طب الأسنان لوجدنا الكثير، فها هوذا (أبو بكر الرازي) (7) يوصي بتحاشي الحموض بسبب سوء تأثيرها في عناصر السن، ويوصي أيضاً بتشبيط اللثة وتسكين الآلام عن طريق الأفيون أو عطر الورد، والرازي يلجأ إلى المقبضات لتمكين السن ومنع اهتزازها، وينصح بسد الحفر والنخرات السنية بالمسك والشاب بعد تنظيفها.

وهاهو ذا أبو الحسين بن كيشكرايا، طبيب البيمارستان العضدي، وتلميذ سنان بن ثابت بن قرة، وأحد الأطباء المشهورين في القرن الرابع الهجري.. هاهو ذا يقول في كتابه: الكناش في الطب: (ربما حدث البخر من فساد يحدث في الضرس أو سن متآكل فيجب أن نقلع ذلك الفساد ويصير فيه ما يصلح فساده من السنونات وصفته في باب علاج الفم والأسنان.

وربما حدث البخر من بلغم قد فسد وبقي في المعدة وعلاجه يكون بالقيء بأن نأكل السمك المملوح قبل القيء ولا نشرب الماء حتى نعطش عطشاً شديداً ثم نشرب ما يهيج القيء كالشبث والفجل المطبوخ والملح الأندراني فإنه يخرج ذلك البلغم العفن ثم نستعمل بعد ذلك شرب الصبر والأيارج فيقرا فإنه ينقي المعدة).

وهاهو ذا (أبو القاسم الزهراوي) (8) يقول: (ينبغي أن تعالج الضرس من وجعه بكل حيلة وتتوانى عن قلعه، فليس منه خلف إذا قلع لأنه جوهر شريف، حتى إذا لم يكن بد من قلعه، فينبغي إذا عزم العليل على قلعه أن تتثبت حتى يصح عندك الضرس الو جع. فكثيراً ما يخدع العليل الوجع ويظن أنه في الضرس الصحيح فيقلعه ثم لا يذهب الوجع حتى يقلع الضرس المريض، فقد رأينا ذلك من فعل الحجامين مراراً، فإذا صح عندك الضرس الوجع بعينه فحينئذ ينبغي أن تشرط حول السن بمبضع فيه بعض القوة حتى تحل اللثة من كل جهة ثم تحركه بأصابعك أو بالكلاليب اللطاف أولاً قليلاً قليلاً حتى تزعزعه ثم تمكن حينئذ منه الكلبتين الكبار تمكيناً جيداً، ورأس العليل بين ركبتيك قد ثقفته لا يتحرك ثم تجذب الضرس على استقامة لئلا تكسره، فإن لم يخرج وإلا فخذ أحد تلك الآلات فأدخلها تحته من كل جهة برفق ورم تحريكه كما فعلت أولاً، وإن كان الضرس مثقوباً أو متآكلاً فينبغي أن تملأ ذلك الثقب بخرقة وتسدها سداً جيداً بطرف مرود رقيق لئلا يتفتت في حين شدك عليه بالكلاليب، ويجب أن تستقصي بالشرط حول اللثة من كل جهة نعما وتحفظ جهدك لئلا تكسره فيبقى بعضه على العليل منه بليّة هي أعظم من وجعه الأول، وإياك أن تصنع جهال الحجامين في جسرهم وإقدامهم على قلعه من غير أن يستعملوا ما وصفنا فكثيراً ما يحدثون على الناس بلايا عظيمة أيسرها أن ينكسر الضرس وتبقى أصوله كلها أو بعضها وإما أن يقلع ببعض عظام الفك كما شاهدناه مراراً، ثم يتمضمض بعد قلعه بشراب أو بخل وملح، فإن حدث نزف دم من الموضع فكثيراً

ما يحدث ذلك فاسحق حينئذ شيئاً من الزاج واحش به الموضع وإلا فاكوه إن لم ينفعك الزاج.

والكلاليب اللطاف التي تحرك بها الضرس أولاً تكون طويلة الأطراف قصيرة المقبض لئلا تنثني عند قبضك بها على الضرس، والكلاليب الكبار تكون غليظة المقابض حتى إذا قبضت عليها لا تعطي أنفسها ولا تنثني قصيرة الأطراف، ولتكن من حديد هندي أو من فولاذ محكمة مسقية الأطراف، وفي طرفها أضراس يدخل بعضها في بعض فتقبض محكماً وثيقاً، وقد تصنع الأطراف كهيئة المبرد فتكون أيضاً قوية الضبط).

وفي نص آخر حول تشبيك الأضراس المتحركة يقول الزهراوي:

(إذا عرض للأضراس القدامية تزعزع وتحرك عن ضربة أو سقطة ولا يستطيع العليل العض على شيء يؤكل لئلا تسقط وعالجها بالأودية القابضة فلم ينجح فيها العلاج فالحيلة فيها أن تشد بخيط ذهب أو فضة، والذهب أفضل لأن الفضة تتزنجر وتعفن بعد أيام والذهب باق على حاله أبداً لا يعرض له ذلك، ويكون الخيط متوسطاً في الرقة والغلظ على قدر ما يسع بين الأضراس. وصورة التشبيك أن تأخذ وتدخل انثناءه بين الضرسين الصحيحين ثم تنسج بطرفي الخيط بين الأضراس المتحركة واحدة كانت أو أكثر حتى تصل بالنسج إلى الضرس الصحيح من الجهة الأخرى، ثم تعيد النسج إلى الجهة التي بدأت منها، وتشد يدك برفق وحكمة حتى لا تتحرك البتة ويكون شدك الخيط عند أصول الأضراس لئلا يفلت، ثم تقطع طرفي الخيط الفاضل بالمقص وتجمعهما وتفتلهما بالجفت وتخفيهما بين الضرس الصحيح والضرس المتحرك لئلا تؤذي اللسان، ثم تترك هكذا مشدودة ما بقيت، فإن انحلت أو انقطعت شددتها بخيط آخر فيستمتع بها هكذا الدهر كله.

وقد ترد الضرس الواحد أو الاثنين بعد سقوطهما في موضعهما وتشبك كما وصفنا وتبقى، وإنما يفعل ذلك صانع درب رفيق، وقد ينحت عظم من عظام البقر فيصنع منه كهيئة الضرس ويجعل في الموضع الذي ذهب منه الضرس ويشد كما قلنا فيبقى ويستمتع بذلك).

وقد أرفق الزهراوي هذين النصين برسوم توضيحية تساعد في فهم ما ورد فيهما من معلومات طبية.. والنصان مأخوذان من كتابه المعروف (التصريف لمن عجز عن التأليف) الذي يضم ثلاثين مقالة تتفاوت أحجامها، ولكنها تغطي احتياجات الطبيب في معظم علوم الطب، والصيدلة، والمصطلحات الفنية المستخدمة في ذلك الوقت.

أما الطبيب الرئيس (ابن سينا) (9)، فقد خطا خطوات واسعة في هذا المجال، ووضع قواعد ثابتة للحفاظ على الأسنان؛ مازلنا -نحن أطباء اليوم- ننصح بها مرضانا رغم مرور مئات السنين على عصره الحافل بالعطاء!. فما رأيكم لو اطلعنا على قواعد ابن سينا:

(من أحب أن تسلم أسنانه، فيجب أن يراعي ثمانية أشياء، منها:

- أن يتحرز عن تواتر الطعام والشراب في المعدة لأمر في جوهر الطعام وهو أن يكون قابلاً للفساد وسريعاً كاللبن والسمك المملوح والصحناة أو لسوء تدبير تناوله.

- ومنها أن يتجنب مضغ كل علك وخصوصاً إذا كان حلواً كالناطف والتين والعلك.
- ومنها اجتناب كسر الصلب.
- ومنها اجتناب كل شديد البرد وخصوصاً على الحار، وكل شديد الحر وخصوصاً على البارد.
- ومنها أن يديم تنقية ما يتخلل الأسنان من غير استقصاء وتعدٍّ إلى أن يضر بالعمور وباللحم الذي بين الأسنان فيخرجه أو يحرك الأسنان.
- ومنها اجتناب أشياء تضر الأسنان بخاصيتها مثل الكراث فإنه شديد الضرر بالأسنان، وسائر ما ذكرنا من المفردات).

كان أطباء الأسنان العرب إذا نظروا إلى الأسنان ورأوها خالية من النخر والتآكل، لكن المريض -في الوقت نفسه- يشكو ألماً شديداً، فإنهم ينسبون هذا الألم إلى تهيج الأعصاب.. وكان لكل من الأطباء طريقة خاصة في العلاج، فمنهم من كان يشير على المريض بالفصد والحجامة تحت الذقن لاعتقاده أن هناك دماً فاسداً، ومنهم من يرى أن المضمضة خير مسكن وأبسط من الحجامة، وكانوا يستعملون لذلك مزيجاً من مواد تختلف من طبيب إلى آخر.

ولقد بين الأطباء العرب الأدوية التي تجلو الأسنان من الصفرة والسواد، وتطيب رائحة الفم والنكهة، فذكروا منها الأدوية التي تزيل النخر، وقد ذكر التميمي في كتابه صنعة حب ملوكي يدخل فيه القرنفل، كما ذكر ابن اسحاق كثيراً (10) من السنونات التي لها استعمالات عديدة كتبييض الأسنان وتقويتها.

ومما قاله أحد الأطباء العرب عن نخر الأسنان ومعالجته ما نصه:

(كل ضرس نخر فيه النخر، لا بد من إماتة هذا الحيوان بواسطة الكي، ولا بد من أن تحمى آلة حديدية، وتولج في الثقب، حتى تصل إلى أصول الضرس، ومتى مات ذلك الحيوان، وقف الألم، وأصبح المريض لا يشكو هذه العلة، ولا يفوت من يستعمل هذه التجربة، أن يواظب عليها مرات متوالية، حتى يموت السوس ولا يشعر المريض بألم ما).

ومما يجدر ذكره؛ أن بقايا الطعام إذا دخلت في الثقب تحدث عفونة تضر بالفك، فكانوا يغمسون قطعة من القطن بلبن التين ويضعونها في الضرس المنخور.

ولقد استعمل العرب لإزالة بقايا الأطعمة التي بين الأسنان أعواد نبات الخلة AMMI VISNAGA تحت اسم الخلال. وتمتاز هذه الأعواد -بالإضافة إلى قوامها الدقيق الذي لا يؤذي اللثة- برائحة عطرية منعشة تظل في الفم مدة من الزمن، وهي تفوق ما يسمى (بنكاشات الأسنان) كثيراً، نظراً لهذا القوام ولهذه الرائحة الطيبة المنعشة.

وتعتبر بقايا الطعام، التي تملأ الفراغات بين السنية... عاملاً من عوامل التهاب اللثة ونزفها وتلونها بلون قاتم قبيح... إنها تضغط على اللثة متى تشأ، وتؤذيها بجراثيمها وتخمراتها كيفما ترد،

فتبعث الشعور بالألم والإحساس بأن أموراً غير طبيعية تحيط بهذا المكان.

والمشكلة أن هذه البقايا لا تزول بالمضمضة ولا بدلك الأسنان واللثة، إنها لا تزول إلا باستخدام الخلال، إن ثخن عود الخلة يلائم الفسح بين السنية، وهي عندما تمر على السطوح الملاصقة للأسنان ترفع ما على هذه السطوح من بقايا، وبضغطها على اللثة تجعل الأخيرة تضغط على الأسنان وهذا بدوره يؤدي إلى خروج ما في الجيوب اللثوية.. إنها تقوم بعملية تنظيف الأسنان وعملية دلك للثة في آن واحد!..

العرب.. روّاد في تخدير المرضى

وإن نسينا فلا ننس، أننا نستخدم -هذه الأيام -في عياداتنا مخدراً فعالاً، يسمح بقلع الأسنان أو معالجتها من دون أن يشعر المريض بأي ألم أو إزعاج.. وأظن أن لأطبائنا العرب القدامى الفضل الكبير في تطوير قضية التخدير، ونستطيع أن نعتبرهم رواداً في هذا المجال.

فقد استعمل العرب المرقد (المخدر العام) لإبطال حس المرضى من أجل العمليات الجراحية، وهو يختلف كل الاختلافات عما استعمله اليونان أو الرومان من مشروبات مسكرة كانوا يسقونها للمرضى من أجل تخفيف آلامهم، فقد استعمل العرب الاسفنجة المخدرة، وهو فن عربي بحت لم يعرف من قبلهم، إذ كانت الاسفنجة توضع في عصير الحشيش أو الأفيون أو الزؤان أو نبات البنفسج أو السيكران. ثم تجفف في الشمس، وعند استعمالها ترطب على أنف المريض، فتمتص الأنسجة المخاطية المواد المخدرة، ويدخل المريض في سبات عميق يحرره من أوجاع العملية الجراحية المقررة.

لقد كانت عمليات قلع الأسنان ومداواتها من العمليات المؤلمة جداً، فقد كان قلع الأسنان بدون تخدير وسيلة من وسائل التعذيب التي استعملت في القرون الوسطى والأولى، وكانت آلامها من الآلام التي لم يكن من السهل السيطرة عليها.. وبما أن العلم يكمل بعضه، فإن اكتشافات العرب في مجال التخدير تعتبر حلقة ذات قيمة من حلقات تلك السلسلة الطويلة التي أوصلتنا -في نهاية المطاف -إلى التخدير الحالي وبصورته المعروفة.

الطب الأوربي.. في العصور المظلمة

إنهم أطباؤنا العرب.. الذين يتمتعون بتفكير علمي بحت، ويعالجون الأمور بأسلوب منطقي ومنهجي..

أما أدعياء العلم في أوروبا المظلمة، فقد كانوا يفكرون بطريقة أخرى، ويعالجون أمراضهم بأسلوب يخالف العقل والمنطق والتفكير السليم.!

لقد كانوا يتخلصون من آلام أسنانهم بوسائل غريبة، كانوا يطوقون أعناقهم بعقود من أسنان الخلد والكلب وقاية من أمراض الأسنان، وكانوا يستعملون زيت سرو وضع فيه مسحوق عظام

وكان بعضهم يوصي لوقاية الأسنان ومعالجة أمراضها بحمل سن ميت، أو بتعليق جذور الكرفس في العنق، أو رؤوس الصردان!!. أو بمس السن بإبرة اخترقت فعلاً من الجلد!!!.

وكان الغربيون في القرون الوسطى أقل تذوقاً بالنظافة من الشعوب المتوحشة، ويمكننا إيجاز ما كانوا يعملونه في أسنانهم؛ من ذلك المضمضة بالبول (!) كما كان شائعاً عند نبيلات الرومان، وكانوا يفضلون البول الآتي من إسبانيا، فإذا لم يتيسر استعاضوا عنه ببول الثيران، وقد كان ذلك معروفاً في القرن السادس عشر!.

أما في إسبانيا فعليهم استخدام البول، وكان (لوران جوبو) طبيب (هنري الثالث) يوصي باستعمال البول لتحسين الأسنان، على أنه كان يرجح عليه استعمال مزيج من الماء والخمر الجيد...

وعلى الرغم من أن رهبان فرنسا وايتاليا قد نقلوا كثيراً من طب العرب إلى الغرب، إلا أن ذلك لم يحل دون انتشار الدجالين والمشعوذين، وجل ما كان هؤلاء الرهبان يستطيعون القيام به هو خلع الأضراس، وكثيراً ما خلعوا السليمة بدلاً من المصابة!!...

بين الأمس واليوم

على كل حال.. هذا ما كان في الماضي، أما ما جرى فيما بعد؛ فالأمر يختلف!.. لقد أحست أوربة أنها تمشي في طريق وعرة، وأن الجهل السائد والفكر الجامد والعقلية المتحجرة لن تؤدي إلى نتيجة مرضية، بل العكس... العاقبة الوخيمة هي المنتظرة، والسقوط في الهاوية هو المتوقع!!... لقد استيقظت أوربة في الوقت المناسب وانتبهت إلى نفسها قبل فوات الأوان... فأسرعت تمشي على درب العلم والمعرفة، محاولة اللحاق بمن سبق..... مستفيدة من خبرات الأمم ومعارف الشعوب.

أما نحن... فقد كان لنا موقف آخر.!. تباطأنا أول الأمر، ثم توقفنا تماماً... فسبقنا المتخلفون، وتعدانا الخائبون... ومر علينا زمن طويل قبل أن نصحو من غفلتنا، ونعرف نتائج وقوفنا وجمودنا.. وعندما بدأنا بالجري وراء مواكب الأمم؛ كانت هناك مسافات شاسعة أمامنا، وكان علينا أن نلهث كثيراً قبل أن نقطع تلك المسافات.

■ هوامش:

(1) يقول الأستاذ (كامبل): كانت أوربا كلها حتى عصر الحروب الصليبية (1096 -1272م) باستثناء إسبانيا وإيطاليا (وكانتا تحت النفوذ العربي الإسلامي) في حالة همجية تامة!!.

(2) القُلح: هم المصابون باصفرار الأسنان وهو ما يسمى بالقَلَح. (القاموس المحيط)

(3) كلمة (مسواك) تعني كل ما يدلك به الفم من العيدان، ويقول الأستاذ عز الدين العطار: (إن فرشاة الأسنان هي تسمية أجنبية، وبديلها العربي، المسواك)، كما يقول الدكتور عبد الغني السروجي: (يمكن أن نطلق على الفرشاة اسم المسواك مع تعريف حديث لها يتلاءم مع العصر.).

(3) يقول الدكتور فوزي زريق: (قمت بزيارة السودان عام 1939، ووجدت أن معظم السودانيين يستعملون السواك، وأسنانهم بيضاء مثل اللآلئ).

(4) يقول الإمام ابن عابدين: (يجب أن يستعمل المسواك: عندما تصبح الأسنان صفراء، وعندما يتغير طعم الفم، بعد الاستيقاظ من النوم، وقبل الصلاة، وقبل الوضوء).

(5) الأراك شجيرة صغيرة، ذات فروع شائكة تنمو بصورة عفوية في فلسطين، وأهم قسم مستعمل منها هو: عيدانها، وهي فروع الجذور غالباً، وأحياناً فروع السوق، وباسمها العلمي Salvadora petsica وهي من الفصيلة الزيتونية.

وتستعمل هذه العيدان كأداة تنظيف بوساطة الاستياك، وعندما تكون بثخن الإصبع تقريباً، ويكون عمرها بين السنتين والثلاث سنوات، تستعمل وهي خضراء أو وهي جافة وهو الأغلب.

ويكون طول المسواك عادة بين (15 -25) سم، يتناقص مع الاستعمال المستمر، ويكون لونه -إذا كان جافاً- بنياً مسمراً وله رائحة خاصة تميزه عن غيره من العيدان، وتكون أليافه ظاهرة في مقطعه العرضي.

وطريقة الاستعمال: أن يدق طرف العود بعد أن ينقع ويرطب في الماء، وتفرق ألياف العود الخشبية، حتى تصبح بشكل فرشاة متباعدة الأطراف، ومع الاستعمال تتفرق هذه الألياف وتتباعد تماماً، ثم بعد عدة أيام من استعماله يقطع هذا القسم الأخير ويصنع من نهايته فرشاة جديدة وهكذا يكون المسواك وأليافه في تغير مستمر فلا تتراكم عليه الأوساخ، ويستعمل عادة رطباً أي بالمشاركة مع الماء. وبعد التنظيف يمضمض الفم بالماء -كما في الوضوء الذي يستعمل معه السواك غالباً.

(6) اهتم العرب (بالأسنان) اهتماماً كبيراً، واعتبروها من الأعضاء النبيلة والأصيلة في الجسم.. ولقد ورد ذكر (السن) في أكثر من موضع وفي أكثر من مناسبة.. لقد ذكرت في إطار أحداث تاريخية قد جرت، وذكرت في سياق طرائف تم تناقلها بين جيل وآخر. كما أن ذكرها قد ورد في أمثلة شعبية وحكم عربية وقصائد شعرية.

فقد ورد أن أبا عبيدة بن الجراح، في غزوة أحد، وبعد أن دخلت حلقتان من حلق المغفر في وجنة رسول الله -نزع إحدى الحلقتين من وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسقطت ثنيته (السن الأولى بعد الخط المتوسط)، ثم نزع الأخرى فسقطت ثنيته الأخرى، فكان ساقط الثنيتين.

وقد ورد أن عثمان بن عفان رضي الله عنه قد شد أسنانه بسلك من الذهب، وذلك عندما تقدم في العمر.

وورد أيضاً أن عمر بن أبي ربيعة قد مزح يوماً مع إحداهن، فضربته بظاهر كفها (وكانت النساء تتختمن في أصابعهن العشر) فأصابت الخواتم ثنيتيه العلويتين فتحركتا وكادتا تسقطان، فقدم (عمر) البصرة فعولجتا له.

وقد ورد على لسان الشاعر الفرزدق أن قلع (ضرس) أهون عليه من نظم بيت من الشعر!.

كما قيل: ضحك حتى بدت نواجذه، وقيل أيضاً: عضوا عليها بالنواجذ.

(7) أبو بكر الرازي، من مواليد الري (خراسان) عام 864م، لقب بجالينوس العرب، له كتاب (الحاوي) المعروف.

(8) أبو القاسم الزهراوي: توفي عام 1013م، سمي بالزهراوي نسبة إلى مسقط رأسه (الزهراء) بجوار قرطبة في الأندلس، أشهر كتبه (التصريف لمن عجز عن التأليف)، كانت له اهتمامات كبيرة في الجراحة والتشريح.

(9) ابن سينا: ولد في أفشنة سنة 1980م، وتوفي في همذان 1037م، وكتب في الفلسفة والطب والطبيعيات والمنطق والرياضيات.... أشهر كتبه الطبية (القانون في الطب).

(10) حنيــن بن اسحاق: من مواليد الحيرة (العراق) ســنة 194هـ، اشــتهر بالترجمة وخاصة كتب جاليــنوس، كما كان طبيباً ماهراً امتاز بمعالجة أمراض العين.

مصادر البحث:

1-رسالة السواك //للصيدلاني: صلاح الدين الحنفي.

2-السواك.. فوائده في طب الفم والأسنان //للدكتور: عزت أبو شعر.

3-فصل في حفظ صحة الأسنان //للشيخ الرئيس: ابن سينا.

4-تاريخ الطب وطب الأسنان //للدكتور: عبد الغني السروجي.

5-رسالة في تاريخ الطب //للدكتور: شوكت الشطي.

6-التخدير الموضعي //للدكتور: شفيق الأيوبي.

7-وللأسنان عالمها الخاص //لكاتب المقال.

□□□

الإبداع العربي في علم الفلك

عبود قرة

مقدمة

إنّ إعادة كتابة تاريخ العرب الثقافي التراثي العلمي، ولإحياء هذا التراث بأيدي العرب أنفسهم، وإبراز دورهم في إنجازات العلوم وخاصة الفلكية منها، من شأنها أن تملأ نفوس العرب بالفخر والاعتزاز بتراثهم، وتكون حافزاً لمواصلتهم مسيرة الإنجازات الحضارية التي بدأها أسلافهم والتي شملت جميع مناحي الحياة.

حكم الرومان جميع بلدان حوض البحر الأبيض المتوسط منذ القرن الأول قبل الميلاد، وقد حاولوا صهر الشعوب الخاضعة لهم في بوتقة حضارية واحدة، ولكنهم مع كل ما قدموه واستحدثوه من نظم تشريعية ووسائل تقنية وإنجازات معمارية وفنية، لم يتمكنوا من تحقيق اكتشافات علمية جديدة إلا ما ندر. وقد ضاعت على قلّتها المعلومات الفلكية التي كانت معروفة بعد سقوط روما الغربية تحت ضغط هجرات وغزوات شعوب برابرة الجرمن، بينما بقيت المعلومات الفلكية الموروثة من العهد القديم معروفة ومحفوظة لدى الدولة البيزنطية حتى سقطت عاصمتها القسطنطينية (روما الشرقية) بيد الأتراك العثمانيين عام 1453م.

كان التبادل العلمي والثقافي مشلولاً بين إمبراطورية روما الغربية والإمبراطورية البيزنطية الشرقية (الروم) لاعتبارات عديدة منها: انقسام الكنيسة إلى بيزنطية شرقية أرثوذكسية ذات اللغة اليونانية في شرق أوروبا وغرب آسيا، ولاتينية كاثوليكية في شمال وغرب أوروبا، الأمر الذي أدّى إلى إهمال علم النجوم وعدم الاهتمام به بسبب تلاحم هذا العلم مع اللاهوت. وهكذا اضطُهد علماء الفلك المعارضون لآراء الكنيسة (أحرق جوردانو برونو واضطهد غاليليو)...

بعد انتشار الإسلام في الجزيرة العربية تمكن العرب المسلمون، خلال فترة وجيزة، من تحرير بلاد الشام والعراق والجزيرة العليا ومصر وشمال إفريقية، وفتحوا إيران وبلاد ما وراء النهر والأفغان وغرب الهند والأندلس، حتى وصلوا حدود الصين في الشرق والمحيط الأطلسي في الغرب (بحر الظلمات).

وأصبحت الإمبراطورية العربية الإسلامية تمتد أراضيها بدون انقطاع من الصين حتى المحيط الأطلسي وأواسط آسيا، ومن بلاد اللان والروس والخزر في الشمال حتى السودان والحبشة والمحيط الهندي والصحراء الإفريقية في الجنوب، فكانت أكبر إمبراطورية عرفها العالم آنذاك.

لقد زالت الحواجز والحدود بين الدول والأقوام والأمم، فانضوت تحت راية العروبة والإسلام، وحصل التقارب الجغرافي من خلال سهولة التنقل والسفر واستتباب الأمن فكثر العمران.

كان السريان في بلاد الشام، والنساطرة في العراق، والأقباط في مصر، قد قضوا أكثر من ثلاثة قرون قبل ظهور الإسلام في ترجمة وتفسير وتلخيص التراث الفكري الإغريقي إلى اللسان الآرامي- القبطي، وابتكرت اللغة الآرامية المصطلحات والحدود والتراجم للتراث الإغريقي، لذلك قدمت أثمن تجربة ومهدت ثم قدمت المعونة العظمى للتجربة العربية شقيقة الآرامية، من حيث أساليب النحت والاشتقاق لصنع الأفعال والأسماء والآلات والمواد والأماكن. ومما ساعد على ذلك انفتاح اللغة العربية على اللغات الأخرى قبل ظهور الإسلام بزمن طويل، لذلك عرف العرب بعض المعارف من علم النجوم، وخاصة في اليمن والحيرة وتدمر والحجاز والشام ومصر والعراق. ويبدو أن الخبرات العلمية والمعارف التي كانت منتشرة في الأمصار والأقاليم المفتوحة والمحررة قد استُغلت في بادئ الأمر في مجال الخدمات الاجتماعية والعمرانية وبعض الأمور الدينية والعسكرية زمن الخلفاء الراشدين، وفي عهد الخلفاء الأمويين الذين جعلوا عاصمتهم دمشق التي كانت مركزاً حضارياً وثقافياً متقدماً شجع بعضهم أن يمارسوا أموراً علمية وفلكية.

حركة الترجمة والتأليف في العصرين الأموي والعباسي

كانت دمشق مركزاً لثقافة هلنستية وقبلة العلماء والفنانين الذين كان معظمهم من غير العرب المسلمين، فترجم أول كتاب في أحكام النجوم عام (127هـ/ 743م) وهو "مفتاح النجوم" المنسوب إلى هرمس الحكيم.

وفي زمن العباسيين أضحت العاصمة بغداد مركز الإمبراطورية العربية الإسلامية مقصد كل ذي لبّ كبير يسعى إلى المعرفة والرفعة والغنى، فقصدها العلماء والفنانون من جميع أنحاء الدنيا المعروفة، وابتدأ بذلك دور بغداد عاصمة المدائن وأم الدنيا آنذاك، وابتدأت حركة الترجمة والتعريب زمن الخليفة العباسي الثاني أبي جعفر المنصور، وذلك من الثقافات الأجنبية والمحلية خاصة بعد توقف حركة الفتوحات واستتباب الأمن واستقرار أمر الخلافة العباسية واحتكاك العرب مع الأعاجم، فكثر العمران ونشطت التجارة وازدهرت حركة الترجمة والتأليف في مختلف العلوم والمعارف

الإنسانية، لقد اجتمعت وتلاقحت مختلف الثقافات والقيادات والأساليب والاكتشافات العلمية لتنصهر في بوتقة جديدة تبلورت تحت راية العروبة والإسلام، لتنتج حضارة عربية إسلامية، تزعم العرب بفضلها سدة العلوم في العالم قاطبة، لمدة ناهزت الأربعة إلى الستة قرون، وذلك بفضل سماحة الدين، وتشجيع الخلفاء والأمراء والوزراء للعلم.

كانت حركة التعريب والترجمة ترمي إلى توسيع استيعاب اللغة العربية، ومن خلالها توسيع استيعاب الفكر العربي، وتطوير تلك اللغة إلى مستوى العصر وثقافته وحضارته. فكانت ترمي إلى إدخال العصر بمفهومه الواسع في إطار هذه اللغة، وبالتالي هذا الفكر لتستوعبه ثم تتجاوزه. فقد هضمت التجربة العربية الحضارية واستوعبت حضارات وثقافات العالم القديم كلها –المعروفة آنذاك، ولم تكن تجربة للعرب المسلمين وحدهم، بل كانت حضارة جديدة إنسانية مفتوحة على العالم كله، واتسعت الثقافة العربية بفضل الترجمات والتعريب وما دخل فيها كذلك من آراء وفلسفات ومذاهب فكرية وعلوم لا مثيل لها ولا عهد للعرب بها قبل الإسلام، فتفاعلت معها، وأنجزت وأبدعت وخلفت لأبناء الإنسانية تراثاً ضخماً، وصمدت في وجه المحن والخطوب بفضل رسالتها الإنسانية، وما تضمنته من قيم ومثل عليا روحية متسعة الأكناف كثيرة العطاء عظيمة النتائج. فكانت أكبر تجربة حضارية ثقافية من نوعها في التاريخ، وبالإجمال، لم تعرف تجربة أخرى حضارية قبل عصر النهضة الأوروبية بهذه السعة وذاك الشمول.

كانت قضية أخذ المعارف عن الأعاجم قد بدأت بمرحلة بسيطة قبل ظهور الإسلام بوقت مبكر، ثم تطورت بسرعة مدهشة إلى تمثل ما أخذت حتى توصلت إلى مرحلة الإبداع والخلق منذ أواسط القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي. فقد كان العلماء العرب المسلمون منهم مضطرين إلى الأخذ عمن سبقهم في أوائل عهدهم، ولكنهم انتقدوا القدماء بأسلوب أخلاقي لإدراكهم بوضوح قانون التطور العام للعلوم، وهكذا اعتمدوا على مبادئ مقرونة بالفهم السليم الواضح للواقع العلمي، الثقافي عند الأسلاف نذكر منها:

1–إن الخلف مدين للسلف دون الانتقاص من قدرهم

2–ليس ثمة ما يمنع الاستدراك على الأسلاف، ولكن دون تضليل أو مبالغة

3–ما من عالم مهما بلغ شأنه من العلم معصوم عن الخطأ، منزه عن الزلل.

لقد أرست هذه المبادئ لديهم الأسس الأخلاقية للنقد الموضوعي، وأدى بهم ذلك إلى جعل النقد عند العلماء العرب مثمراً ومفيداً ودافعاً للأمام، وكان رائدهم الحق وما أثبتته التجربة أنه صحيح، أي يتطابق مع الحقيقة والواقع، بمثل هذه الروح التي سادت لديهم وعدم اعتمادهم على الحواس فقط لعلمهم أنها قاصرة عن إدراك بعض الظواهر لفرط صغرها المتناهي أو لبعدها الهائل، كما أنهم لم يأخذوا مفاهيم الأوائل بتسليم مطلق بصحتها، بل انطلقوا في مختلف ميادين العلم الواسعة بمنطق المنهج العلمي، وهو أسلوب في العمل يستهدف التجربة والملاحظة العملية القائمة على المراقبة الحسية، ومن ثم وضع قوانين تفسر بها الظواهر المشاهدة وتكشف العلاقة القائمة بينها وبين غيرها

من الظواهر الأخرى، ثم صياغة القوانين التي تفسرها رموز رياضية بغية السيطرة على الطبيعة والإفادة منها وتسخيرها لخدمة الإنسان في حياته الدنيا.

الأسباب التي دعت المسلمين للاهتمام بعلم الفلك:

كانت متطلبات الدين الإسلامي ذات ضرورة لرصد دائم لقبة السماء الزرقاء، لأن الرسول (ص) وضع قوانين ثابتة بفروض العبادة، كما أن نزول عدد من الآيات في سور عديدة تحدثت عن السماء والأفلاك والبروج والنجوم والأجرام السماوية والشمس والقمر، جعلت المسلم المؤمن يفكر بشأنها، ويحترم هذه القوانين ويحاول تطبيقها. لذلك كان للمسلمين -حاجة ماسة إلى علم النجوم لتعيين أوقات الصلاة وإثبات موعدي العيدين الأضحى والفطر، وتحديد سير القوافل في الصحارى، وفي الملاحة البحرية في البحار والمحيطات، وكذلك معرفة أحوال الشفق وهلال رمضان شهر الصوم- فكان يتطلب من المسلم الذي يريد إقامة الصلاة الاتجاه إلى القبلة في الكعبة بمدينة مكة المكرمة، وذلك يقتضي معرفة سمت القبلة، لأن زمن الصلاة يختلف حسب الموقع الجغرافي وحركة سير الشمس في دائرة البروج، وكذلك معرفة أحوال الشفق والتماس هلال شهر رمضان كل ذلك تطلب حل مسألة من مسائل علم الهيئة الكروي المبني على حساب المثلثات، وكذلك شروط رؤية هلال رمضان وأحوال الشفق للصوم والإمساك والإفطار، وكذلك صلاتا الكسوف والخسوف اللذين تتطلب معرفتهما استعمال الجداول الفلكية (الأزياج)، لذلك كله كان لعلم النجوم لدى المسلم معنى دينيّ عميق، فالنجوم ومجموعاتها وأفلاكها وأبعادها، والشمس وحركتها، والقمر وأطواره ومنازله، والسماء وما حوت، وتعاقب الليل والنهار، والشروق والغروب، كل ذلك يرى فيه المؤمن الخاشع دلائل صدق وشواهد حق على وجود الخالق وقدرته العظيمة وعلمه الذي لا يخفى عليه شيء في السموات أو في الأرض، أو فيما بينهما. وهنا ما دعا أكبر فلكي عربي عرفه التاريخ وهو محمد البتاني (ت 317هـ/ 929هـ)، إلى القول: "إن علم النجوم يتوجب على كل إنسان أن يعلمه، كما يجب على المؤمن أن يلم بأمور الدين وقوانينه، لأن علم النجوم يوصل إلى برهان وحدة الله، ومعرفة عظمته الفائقة وحكمته السامية، وقدرته العظيمة وكمال خلقه". لذلك كان اهتمام المسلمين بأحوال السماء ضرورياً لهم للغاية، لأنه يزيدهم علماً ومعرفة بأحوال السماء والعالم، فلم يمضِ زمن طويل حتى أصبح علم الفلك أقرب حقل علمي إلى نفوس المسلمين، فانصرفوا أفراداً وجماعات بتشجيع من الخلفاء والأمراء والوزراء ورجال البلاط وباندفاع عظيم إلى رصد السماء، والقيام بإجراء الحسابات والقياسات الدقيقة، فلا جدال أن علماء العرب المسلمين بعد أن استوعبوا المعارف القديمة لأسلافهم من علماء الأمم السابقة استهوتهم الحقيقة بذاتها عن طريق البحث العلمي والأرصاد، فبدأوا فصلاً جديداً في تاريخ علم النجوم، فأبدعوا فيه.

إنجازات العلماء المسلمين التي أدت لتقدم علم الفلك:

1-استطاع علماء العرب المسلمين الجمع بين قطبي المعرفة، وهما الفلسفة والعلم، فاستعملوا الامتحان- أي التجربة النظرية والعملية- وعرفوا المنهج التجريبي ومزاياه وقوانينه بينما كان الإغريق أصحاب منهج تجريدي. فقد درس علماء العرب الطبيعة في صميم ذاتها، واستخلصوا منها مناهج ومفاهيم لا من بطون الكتب ولا من عقول الدارسين بل من نتائج البحث العلمي المقرون بالملاحظة والتجربة. ثم أخذوا بالقياس والاستقراء والتمثيل، وذلك بتمييز خواص الجزئيات، ثم الصعود بالبحث بشكل متدرج وترتيب متصاعد، مع انتقاد الأخطاء واستبعادها أو التحفظ عليها.

2-جمع علماء العرب المسلمون بين مختلف العلوم الفلكية، لدى الإغريق والرومان، والهنود والفرس والكلدان، والمصريين القدماء واليهود والسريان. وقارنوا بينها وأعطوها صورة جديدة طبعوها بطابعهم الخاص، وزادوا عليها. ولم يقفوا عند حد النظريات بل تعدوها إلى عمليات الرصد المنظم والهادف حتى فاقوا جميع الأمم السالفة، وأغنوا علم النجوم (الفلك) بما خلفوه من تراث غني غير الذي ورثوه بعد أن استدركوا وصححوا أخطاء غيرهم.

3-فصلوا علم الفلك (علم النجوم) عن التنجيم، وجعلوه علماً مبنياً على منهج علمي وأرصاد عملية، لا على الوهم والتخمين. واستخدموا الرصد والتجربة والمراقبة والاستقراء، كوسائل لتطويره والنهوض به.

4-أدخلوا علوم الرياضيات في علم الفلك، فاستعانوا بعلم المثلثات في حساب السموت، وتقدير زوايا ارتفاع النجوم وبعدها عن خط الاستواء، وحساب المسافات الفلكية وقياس سَمْت القبلة وغيرها، ورصد الأجرام السماوية وأماكن ظهورها واختفائها.

5-اخترعوا كثيراً من أدوات الرصد كذات السمت والارتفاع، وذات الأوتار، والمشبهة بالناطق. كما اخترعوا المساطر الحاسبة والبراكير (البركار أو بيكار أو فرجار) وغيرها، وبذلك أدخلوا أساليب جديدة في الرصد واستعمال الأدوات والآلات الرصدية، وهي التي أخذها عنهم الغربيون واستفادوا منها واستعملوها زمناً طويلاً.

6-بنوا كثيراً من المراصد لمراقبة السماء، ورصد الأجرام السماوية، فكانوا يستعملون أولاً منائر المساجد (المآذن)، ثم بنوا المراصد العديدة، والمزودة بالآلات والأدوات والعلماء في زمن الخليفة العباسي المأمون، وضُم مرصد بغداد إلى بيت الحكمة، كما بُني مرصد آخر على جبل قاسيون في دمشق، ثم بنيت مراصد عدة في القاهرة ونيسابور ومراغة وسمرقند وأنطاكية وحران والرقة وتبريز وأصفهان وفي الأندلس والمغرب، وفي زمن العثمانيين في استانبول.

7-استعملوا آلات دقيقة في رصد الأجرام السماوية لحساباتهم الدقيقة الفلكية، كالمزولة والاسطرلاب، وذات الربع، كما استعملوا ساعات الشمس والبندول والبوصلة لحساب الزمن وارتفاع النجوم وتعيين الاتجاه، وغيرها كثير من الآلات والأدوات.

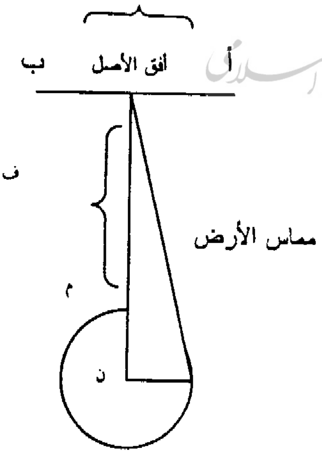
8-عمل فلكيو العرب الأزياج (جمع زيجة أو زيج)، وهي جداول حسابية تقوم على قوانين عددية فيما يخص حركة كل كوكب، وما يعرف به مواضع الكواكب والنجوم وأفلاكها في أي وقت.

ومن أشهر تلك الازياج: زيج الفزاري، والبتّاني، والخوارزمي، والدينوري، وابن الشاطر الدمشقي، وأبي معشر الفلكي، وابن يونس الصوفي، والبوزجاني، والصاغاني، والفرغاني والايلخاني، والطليطلي، الذي وضعه إبراهيم النقاش في الأندلس. ونقله إلى اللاتينية (جيرار الكريموني)، فاعتمد عليه لاحقاً معظم من بحث في علم الفلك في أوروبا.

9-قاس علماء الفلك العرب نصف قطر كوكب الأرض. ويعود الفضل في ذلك إلى العالم الموسوعي أبي الريحان البيروني، الذي توصّل إلى وضع معادلة يمكن بها قياس نصف قطر الكرة الأرضية على الشكل التالي:

ر= ف تجب يه/ 1-تجب يه

حيث س تمثل نصف قطر الكرة الأرضية، و /ف/ ارتفاع الجبل الذي صعد عليه البيروني عند إجرائه القياس، و/يه/ الزاوية الحادثة بين أفق الراصد ومماسّ الأرض.



10-قاس علماء الفلك المسلمون درجة خط طول أرضي زمن الخليفة المأمون، وعرفوا بذلك طول محيط الكرة الأرضية، وتوصلوا إلى معرفة طول الدرجة القوسية الأرضية بنسبة قريبة جداً من قياس طولها الحالي، وفاقوا بذلك علماء مدرسة الاسكندرية الإغريق.

11-رسموا خرائط سماوية لمجموعات النجوم في السماء (الأبراج) وغيرها، وعينوا منازل القمر كما وضعوا قياسات علمية لمراتب تصنيف النجوم تبعاً لدرجة تألقها ولمعانها، ووضعوا لها المصطلحات العلمية الفلكية. ولم يزل أكثر من ثمانين بالمئة من النجوم التي تُرى ليلاً في صفحة السماء وكذلك مجموعاتها وأشكالها تحمل أسماء عربية في معظم لغات العالم الحالي.

12-أنشؤوا علماً جديداً سموه (علم الميقات) نتيجة رصدهم حركات الأجرام السماوية مع النيرين العظيمين الشمس والقمر وذلك لضبط الوقت، وكان يقوم بذلك عالم يسمى (المؤقت) انحصر عمله في:

1-ضبط ميقات أداء الصلوات بصورة خاصة

2-ضبط ميقات حركات وأوضاع الأجرام السماوية والفلكية لمعرفة الأوقات والأزمنة

13-راقبوا الحركات الظاهرية للشمس والقمر وخاصة في حالتي الكسوف الشمسي والخسوف القمري والعلاقة الدقيقة بينهما وأسبابها. فكان لهم أثر كبير في تطوير المعرفة الفلكية لمن جاء بعدهم ومن جاورهم من أمم الغرب.

14-توصلوا إلى استنتاج أن معادلة الزمن تتغير على مر الأجيال كما قال بذلك كل من العالمين البتاني والبيروني، وأثبتوا تغير القطر الزاوي الظاهري للشمس، على عكس ما قاله بطلميوس القلوذي الذي قال بثباته.

15-تؤكد شواهد التاريخ العلمي الفلكي أن علماء الفلك العرب والمسلمين عرفوا الطبيعة الصحيحة للكواكب السيارة (المتحيرة) إضافة للشمس والقمر بشكلها الإجمالي، وفي حدود القدرات والإمكانيات العلمية المتوفرة لديهم والتي توصلوا إليها، فقد عرفوا الطبيعة النارية-النووية للشمس، وأنها ذات ضوء وحرارة ذاتيين يصدران عنها، ولم تستمد من أي مصدر آخر. وهي أعظم الأجرام السماوية قاطبة، أما الكواكب المتحيّرة الباقية ومنها القمر فتستمد نورها من الشمس وتعكسه ليلاً.

16-جعلوا علم الفلك سهل المنال بتبسيطه واختصاره، وتدوينه بلغة عربية واحدة سهلة علمية ودقيقة ومفهومة. فكان للتقاويم والازياج الفلكية العربية أن أخذ بها الناس من حدود الصين في الشرق إلى أقصى المغرب والأندلس، ومنها تسرّبت إلى أوروبا، الأمر الذي سهّل العلم الفلكي وأدّى إلى انتشاره في العالم المعروف بلغة علمية.

17-استخدموا معرفتهم العلمية بمواقع النجوم وتجمعاتها وحركاتها ومنازل القمر وأطواره في فن الملاحة بنوعيها البرية والبحرية، وأبدعوا فيها وفاقوا غيرهم من الأمم حتى وصلوا إلى الصين وروسيا وأمريكا، واستعان بهم الملاحون الأوروبيون في عصر النهضة.

18-توصلوا من خلال أرصادهم لحركات الأجرام السماوية ومنازلها ومواقعها وأفلاكها إلى التنبؤ بالأحوال الجوية، ومعرفة الفصول والظواهر الجوية والمناخية، فوضعوا بذلك الأساس العلمي الواقعي لعلم الأنواء (المناخ)

19-نشروا العلوم الفلكية بين بقية الأمم غير العربية، فقد علم البيروني الهنود، ونقل بعض معارفهم إلى العربية. ونشر نصير الدين الطوسي علم الفلك بين المغول في ظل هولاكو، كما نشر عمر الخيام علم الفلك العربي الإسلامي بين الأتراك السلاجقة في ظل نظام الملك الفارسي، كما نشرت مدن الأندلس والمغرب وصقلية علم الفلك العربي لدى الأوروبيين.

20-حفظ العرب المسلمون كتباً ضاع أصلها بعد نقلها إلى اللغة العربية من ترجماتها الأصلية، منها مؤلفات أرسطو وتيموخاريس، وكرويات مينيلادس وثاون وشرحه للمجسطي، والذي صاغه بطلميوس القلوذي (كلوديوس بتولماوس)، وكثير غيرها مما ألفه العلماء الفلاسفة القدماء.

21-أنجز العلماء العرب المسلمون الفلكيون على نحو ناجح لم يسبق له مثيل نماذج للكرات السماوية، منها الكواكب المتحيّرة، والنظام الشمسي والقبة السماوية، بشكل يمكن ترجمتها بلغة علمية متوافقة مع المبادئ الفلكية المعروفة.

22-رفض العلماء العرب الفلكيون نظرية بطلميوس القلوذي (نظرية مركزية الأرض في الكون) المسماة (geocentric Theory) بعد أن زعزعوا الأسس التي قامت عليها (أفلاك التدوير والمايل) المدعوة بـ (الأبيسايكل) وأقاموا صرح نظرية فلكية شاملة تمت الاستعانة بها بنظام كوبرنيكوس (نظرية مركزية الشمس- Hyliocemtric Theory) الذي استعمل العمليات الهندسية نفسها التي استعملها ابن الشاطر الدمشقي، وغيره من علماء مدرسة مراغة بأذربيجان.

تقدير علماء الغرب لدور العرب في تقدم علم الفلك

ولعل أبلغ دلالة على تفوق العرب في علوم الفلك ما حدث عند زيارة الرئيس البولوني هنريك بابلونسكي للقطر العربي السوري، وكان برفقته رئيس معهد العلوم العربية في بولونيا، وأثناء تبادل الهدايا قدم للسيد الرئيس حافظ الأسد هدية عبارة عن تمثال نصفي لكوبرنيكوس، أو أردف قائلاً:

"إن الفضل العلمي لثورة كوبرنيكوس العلمية يعود إلى عالمين عربيين سوريين هما ابن الشاطر الدمشقي والبتّاني" وهما العالمان اللذان كان لهما دور كبير في آراء كوبرنيكوس الثورية.

وهكذا كان علماء الفلك العرب المرجع في تحقيق المسائل الفلكية فكان ملوك أوروبا وباباواتها يرسلون إليهم الرسل طالبين حل المشكلات الفلكية التي كانت تعترضهم، فكان علماء العرب يحلّون لهم تلك المشكلات ويرسلون لهم أجوبتها الصحيحة، وهذا ما جعل بعد ذلك الفيلسوف الألماني هردر

يقـول: إن اسم الشعب العربي منقوش بين النجوم في السماء بحروف أقدر على البقاء هناك مما هو ممكن على الأرض"

لقـد حفظ لنا التاريخ أسماء نحو أكثر من ستمائة عالم فلكي عربي، وهذا الرقم الكبير لا يوجد لـدى كثـير من شعوب العالم الحالي، وإقراراً بفضل علماء الفلك العرب عمد علماء الفلك الكونيون حالـياً (علماء الفضاء) إلى إطلاق أسماء ثمانية عشر عالماً عربياً على بعض فوهات القمر وجباله وبحـاره، كالخـازن وثابت بن قرة، والفرغاني والبتّاني و البطروجي ونصير الدين الطوسي. كما اقـترح العالم العربي المصري فاروق الباز، الخبير في التخطيط لبرامج رحلات الفضاء الأمريكية، تسمية فجـوة جديـدة علـى سـطح القمر اكتشفتها سفينة الفضاء أبولو /16/ باسم حوض العرب Arabian bassin ، كما اقترح تسمية ثلاث فوهات أخرى اكتشفتها سفينة الفضاء ابولو /17/ باسم ثلاثة علماء عرب آخرين هم جابر بن حيان والخوارزمي وابن خلدون.

إن كثـيراً من تراث العرب الثقافي والعلمي لم يزل ثاوياً في بطون المخطوطات القديمة، الأمر الذي دعا أحد العلماء البارزين إلى القول: "هناك بين المحيطين الهندي والأطلسي تختفي ستة ملايين مخطوط عربي موزعة على أكثر من مئة مدينة تحتوي على علوم العالم القديم مكتوبة باللغة العربية ما بين القرن السابع إلى القرن الخامس عشر الهجريين ، لم يزل الكثير منها مجهولاً للعالم، ويحتوي الكثير منها ما يهم العالم المتمدن أن يعرفه".

□

المراجع:

(1) القرآن الكريم مع تفسير الجلالين للسيوطي- نشر هاشم الكتبي.

(2) الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد)

(3) قاموس الكتاب المقدس- أنور عبد الملك ورفاقه

(4) المقدمـة- ابـن خلدون: منشورات دار مؤسسة الأعلمي بيروت.

(5) كـتاب الأنـواء فـي مواسم العرب- ابن قتيبة الدينوري: طبعة حيدر آباد بالهند 1956

(6) محمـد بن أحمد البيروني- زهير الكتبي: وزارة الثقافة السورية دمشق 1992

(7) الأغاني أبو الفرج الأصبهاني: 18 جزءاً

(8) الأزمـنة والأنواء ابن الأجدابي (ابراهيم): تحقيق عزة حسن- نشر وزارة الثقافة السورية دمشق 1964.

(9) العلـم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، الدوميلي: ترجمة د. عبد الحليم النجار ورفاقه نشر دار العلم طبعة أولى 1962.

(10) تـاريخ الفكـر العربـي، إسماعيل مظهر: دار الكاتب العربي بيروت 1937

(11) الدور الإنساني للحضارات العربية- أحمد عبد الحمـيد الحسـين: نشـر دار عشتروت دمشق 1996.

(12) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور جواد علي: 7 أجزاء بيروت 1971

(13) تمهيد في علم الجغرافية - عمر الحكيم: الكتاب الأول- التضاريس، الطبعة الثالثة 1958

(14) تـاريخ الفلسـفة العربية، د. جميل صليبا: دار الكتاب اللبناني بيروت 1981

(15) تـاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون- د.

عمر فروخ: دار العلم للملايين الطبعة الثالثة 1981

(16) أثر علماء المسلمين في تطوير علم الفلك، د. علي عبد الله الدفاع: مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة الأولى 1981

(17) تاريخ التمدن الإسلامي، جرجي زيدان: /5/ أجزاء منشورات دار مكتبة الحياة بيروت

(18) تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، قدري حافظ طوقان: دار القلم القاهرة 1962

(19) الفهرست- ابن النديم: تحقيق رضا تجدد، بلا تاريخ.

(20) عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات القزويني (زكريا): طبع 1961

(21) المرجع في تاريخ العلوم عند العرب د. عبد الرحمن مرحبا:

(22) جغرافية دار الإسلام- د. أندريه ميغيل: وزارة الثقافة السورية 8 أجزاء

(23) مروج الذهب ومعادن الجوهر المسعودي: أربعة أجزاء تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة بيروت 1982

(24) صبح الأعشى: القلقشندي- اختيار عبد القادر زكار منشورات وزارة الثقافة السفر الثالث

(25) شمس العرب تسطع على الغرب- د. زيغريد هونكه: تعريب بيضون ودسوقي منشورات دار الآفاق الطبعة الخامسة بيروت 1981

(26) دائرة المعارف الإسلامية: /25/ جزءاً- المكتبة الظاهرية (العادلية).

وهنالك عدد كبير من المراجع الأجنبية والمجلات والنشرات والمقالات أحجمنا عن نشرها لضيق المقام (انظر كتابنا- علم التنجيم- أسراره وأوهامه نشر دار علاء الدين الطبعة الأولى / 2000م

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

أرسل الأمير نسخة مخطوطة من كتابه إلى رئيس المجمع العلمي الأسيوي (Président de la Société Asiatique)، السيد رينو M.Reinaud عضو المعهد، وهو باحث محنك، وخبير في الدراسات التاريخية، مطلع على تاريخ الديانات الثلاث، كتب عن الأمير تقريراً أدرج ضمن مخطوطات المكتبة الملكية Un rapport inséré dans le Moniteur du 9 juillet 1855.[1]

اطلع المترجم (جوستاف دوجا) على المخطوط في المكتبة الملكية الفرنسية، كما وقف على أهمية العمل من خلال التقرير الذي سجله السيد رينو، وقد حفزت شهرة الباحث ومكانته العلمية المترجم على القراءة الواعية والمركزة لكتاب عبد القادر، ولعل ذلك هو السبب الذي دفعه إلى التفكير في وضع ترجمة له، غير أننا وجدنا تعليلات علمية أخرى صدّر بها المترجم عمله، نعرض بعضها فيما يأتي:

-تُعرّف هذه الترجمة القارئ الفرنسي بالفلسفة العربية، والتي يعتقد المترجم أن الفرنسي كان حين ذاك لا يعرف عنها الشيء الكثير قبل ظهور الحركة الاستشراقية في أوربا. ومعروف أن هذه الحركة ركزت في بداية نشاطها البحثي والاستكشافي على الثقافة العجائبية المتصلة بالخيال الشرقي، والثقافة الشعبية التي كان يعمل عليها الأنثروبولوجيون وعلماء الاجتماع. ويظهر أن الاهتمام بالأعمال التاريخية والفلسفية والأدبية والفكرية والعلمية العربية من قبل المستشرقين لم تجد من يشتغل بها إلا في الفترة الأخيرة من القرن التاسع عشر؛ حيث ظهرت أعمال لـ: M.S.Munk من خلال مؤلفه[2]: المزج بين الفلسفتين اليهودية والإسلامية. مستخلصات منهجية من ينبوع الحياة لسليمان بن جبريل، الترجمة الفرنسية للنسخة العبرية

Mélanges de philosophie Juive Arabe. Extraits méthodologiques de la source de vie de Salomon Ibn-Gebrol, traduit en français sur la version hébraïque.

و(م.فرانك) Frank من خلال مؤلفه: Dictionnaire des sciences philosophiques de (قاموس العلوم الفلسفية)، بالإضافة إلى كتاب المستشرق أرنيست رينان Ernest Renan " Avéros et l'averroïsme". وذكر المترجم أن هناك مؤلفات لمستشرقين فرنسيين ظهرت قبل هذه الفترة حول الفلسفة العربية، لكنها كانت تكتفي بتقديم مقطوعات وشذرات فقط، وليس أعمالاً فلسفية كاملة، مما جعل الاعتماد عليها غير مجد بالنسبة للباحث المتخصص."[3]

ولعل ما هو ممتع في مقدمة هذه الترجمة هو أن صاحبها يقدم مسحاً تاريخياً للفكر الفلسفي العربي والإسلامي، بكيفية علمية ومركزة، ويُذكر بظروف الترجمة من الإغريقية والسريانية إلى

---

(1) *Ibid., P.15.*

(2) *S. Munk, Mélanges de philosophie Juive Arabe. Extraits méthodologiques de la source de vie de Salomon Ibn- Gebrol, traduit en français sur la version hébraïque, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1955.*

(3) *Le livre d'Abdelkader, Op. Cit., P. XIX.*

العربية، كما يشير إلى تشجيع الخلفاء والحكام لعملية جمع الكتب، عبر السفراء الذين كان يرسلهم الخلفاء إلى جميع الأمصار الفارسية والرومانية، والتي يعتقد أنها كانت مراكز فكرية وعلمية. كما يقدم في بعض الأحيان أوجه الشبه بين ما ذكره الأمير في كتابه وما يذكره بعض الفلاسفة الفرنسيين المحدثين في عصره، ويقارن بعض الفقرات بما كان يرد لدى بعض الفقهاء الفرنسيين ممن كانوا ينتمون إلى جامعة السوربون، ويعبّر المقطع الآتي عن هذه الفكرة بجلاء:

"يتحدث عبد القادر كفقهاء السوربون، فهو في انسجام تام مع فكر البابا، إنه يشبههم تماماً."

«Abdelkader parle comme un théologien de Sorbonne, il est en parfaite communion de doctrine avec le Pape.»[1]

كما أن الأمير عبد القادر من خلال زيارته لكنيسة مادلين L'Eglise Madeleine عام 1852 بباريس يكون قد جدد الفعل التواصلي بين الديانات، والذي قام به عمر بن الخطاب منذ أحد عشر قرناً خلت في بيت لحم بالقدس Dans la Basilique de la nativité من حيث التعبير عن سماحة الدين الإسلامي، واحترامه للآخر، والتعامل بالحسنى مع أصحاب الديانات الموحدية.

إن المتأمل في التسامح الديني الذي عرف به الأمير أثناء وجوده في الجزائر وأثناء وجوده خارجها، "يدرك أن الرجل كان يفهم روح العصر وحاجات التعايش بين الشعوب، فموقفه من رجال الدين الفرنسيين في الجزائر، وتصريحه في كنيسة المادلين حين قال: حينما بدأت مقاومتي للفرنسيين كنت أظن أنهم شعب لا دين له، ولكن تبينت غلطتي. وعلى أي حال فإن مثل هذه الكنائس ستقنعني بخطئي."[2] وتكشف بعض المواقف، كتدخله أثناء فتنة الشام، وقبوله عضوية الجمعية الماسونية بناء على بعض الروايات[3]، أن الرجل كان مطلعاً على التيارات الفكرية وروح العصر والأديان السماوية، ونزعات الناس، في الوقت الذي "عرف فيه بالتصلب والتمسك إلى أقصى حد بالمبادئ الأساسية الإسلامية."[4] ومما يؤكد هذا التوجه ما كتب على النصب التذكاري الذي أقامه الفرنسيون للأمير في كاشرو (معسكر بالجزائر)، وينسبونه إلى الأمير: لو أصغى إلي المسلمون والنصارى لرفعت الخلاف بينهم، ولصاروا إخواناً ظاهراً وباطناً.

وإذا كان تاريخ الأمير عبد القادر وسيرته العسكرية معروفة من قبل الجميع، "خاصة حربه ضد الاستعمار الفرنسي، ومشروعه السياسي الذي أراد من خلاله تجميع القبائل الإفريقية حوله وإعادة تكوين جنسية عربية على حد تعبير المترجم، فإنه في الآن ذاته يكون قد تصور- على الرغم

(1) *Ibid., P. XIX.*

(2) *حياة الأمير عبد القادر، ترجمة: أبو القاسم سعد الله، ص 23.*

(3) *المرجع السابق، ص 23.*

(4) *المرجع السابق، ص 23.*

من البعد الزمني وطول الفترة: ثلاثة عشر قرناً- إمكانية إعادة ما قام به النبي محمد ﷺ في الجزيرة العربية."(1)

وما يلاحظ هو أن المترجم يلجأ في كل مرة إلى الموازنة ما بين الرجلين، وكأنه كان يرى في الأمير مجدداً للدين أكثر منه رجل حرب وسياسة وعلم، غير أن هذه الموازنة تكشف له اختلاف الظروف التاريخية، واختلاف المنهجين في تبليغ الرسالتين: الرسالة المحمدية ورسالة الأمير، وكذا طريقة نشرهما في المحيط الديني والإثني والجغرافي. وتأسيساً على هذه القناعة يقلع عن هذا النهج ليركز على نشاط الأمير الفكري لا غير.

يرى جوستاف دوجا "أن بداية نبوغ الشخصية العلمية والفلسفية للأمير تكشف عنها فترة ما بعد اعتقاله بأمبواز، حيث يجدد الأمير حياته الأدبية والفكرية، ومثله- في هذه الحالة- كمثل بعض الرجال السياسيين الذين يسترجعون، بعد انتهاء انتدابهم لمهمة ما، مكانتهم العلمية ويعودون بكل شغف وحب إلى دراساتهم الأولى، ليؤثروا من جديد على معاصريهم، ولكن هذه المرة تأثيراً فكرياً."(2)

وإذا كانت الأحداث التاريخية التي تعاقبت على الأمير عبد القادر قد تمكنت من نزع بعض الألقاب من سجله الحافل؛ فإنها في رأيه لم تستطع أن تلغي لقباً واحداً وهو رجل الأدب L'Homme de Lettres وهو اللقب المحبب إليه، والذي كرّس نهاية حياته من أجل إبرازه والتعبير عنه في مختلف الأعمال التي تخلد اليوم ذكراه.

وعلى الرغم من تراكم الكتابات عن الأمير، إلا أننا لا نجد له ترجمة شخصية وافية في أية لغة، "فالفرنسيون الذين اهتموا بالأمير ولا سيما بعد 1849، والذين يملكون عنه أكثر من غيرهم وثائق أساسية عن حياته وعلاقاته ومجالات تفكيره، لم يكتبوا عنه إلا أشياء ترمي في الغالب إلى إثبات تفوقهم وإثبات صداقة الأمير للفرنسيين بعد حربه لهم."(3) وتجمع الدراسات التي ألفت حول حياة الأمير- أو تكاد- أن الجوانب الروحية والفكرية والاجتماعية ظلت مهملة.

ويعتقد الدكتور سعد الله أن كتاب "تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر" والذي ألفه محمد بن الأمير عبد القادر(4) يعتبر حتى الآن أفضل ترجمة شخصية باللغة العربية عن الأمير، غير أنها تفتقر إلى المنهج، وتحتوي على كثير من المبالغات، الأمر الذي ينزع عنها صفة الترجمة الشخصية الجادة، بالإضافة إلى "اعتماد الأمير محمد على نقول غير منتظمة من الكتب

---

(1) *Ibid., P: XIX.*

(2) *Ibid., P: XIX.*

(3) حياة الأمير عبد القادر، شارل هنري تشرشل، ترجمة: د.أبو القاسم سعد الله، ص 7. (مقدمة المترجم).

(4) تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر، محمد بن الأمير عبد القادر، تحقيق وتعليق: ممدوح حقي، بيروت، 1964.

الأجنبية عن الأمير، إعجاباً ببطولته الشخصية أو بمواقفه السياسية، أما الروح العلمية المجردة لدور الأمير سواء في الجزائر أو خارجها فلا وجود لها بالعربية أيضاً.[1]

وجاءت ترجمة تشرشل للأمير جامعة لعدة جوانب إيجابية، تفتقر إليها الأعمال الأخرى، سواء كانت عربية أم فرنسية من وجهة نظر الدكتور أبو القاسم سعد الله. إلا أنها تنتهي بحوادث سنة 1864، وتظل تسع عشرة سنة من حياة الأمير غير واردة عن مصدرها الأصلي، وهو الأمير. ذلك أن هذه الترجمة كانت من إملاء الأمير عبد القادر، كما يصرح ش.هـ. تشرشل في مقدمة مؤلفه: "أقمت في دمشق أثناء شتاء سنة 1859-1860 بهدف وضع عزيمتي موضع التنفيذ. ورغم أن عبد القادر كان شحيحاً بوقته فقد رضي أن يمنحني مقابلة ساعة يومياً. وهكذا فتح المنجم أمامي، وبقي أن أستخرج منه الخام. وقد فعلت ذلك مدة خمسة أشهر."[2]

وقد اطلعت في السياق نفسه على بعض المؤلفات الأجنبية التي تناولت الأمير عبد القادر من خلال سيرته، وأجدها تعزز قراءة "دوجا". ويتعلق الأمر بمؤلف يوهان كارل بيرنت "الأمير عبد القادر" الذي ترجمه وقدم له: د.أبو العيد دودو، الصادر عن دار هومة، 1997 بالجزائر. وعنوانه الأصلي بالألمانية: ثلاث سنوات من حياة ألماني بين العرب، وقد حمل الكتاب عنواناً فرعياً آخر بالإضافة إلى ملحق، وعروض وتفسيرات خاصة بالعادات والتقاليد والأمثال، وأساليب التعبير وغيرها عند العرب. ويقدم الكتاب معلومات تبدو ذات أهمية كبيرة لا يمكن الحصول عليها في كتب أخرى وخاصة ما يتصل منها بشخصية الأمير عبد القادر وخلفائه المقربين، وما تعاقب عليهم من ألم وحسرة.

ومما ورد في وصف الأمير قوله: "والأمير عبد القادر رجل شاب في حوالي الثلاثين من عمره، وهو قصير القامة، رشيق الجسم، أبيض اللون، يرتسم النبل والحلم على ملامح وجهه، وكانت عيناه ذواتي لون أزرق رمادي، ولكنهما براقتان، ولحيته سوداء منتظمة، وكان صوته عميقاً، وبه نعومة ورقة، وكان يحمل وشماً صغيراً فوق جبينه وخده الأيمن ويده اليمنى." ص 14.

كما تحدث المؤلف عن وضع الأمير السياسي والصراع الذي جمع الاحتلال (الفرنسيين) والعرب والأتراك والكراغلة في مدن كثيرة كمدينة مليانة وتلمسان ومستغانم ومعسكر، كما تحدث عن دهاء الأمير وشجاعته وثقافته وتمكنه من اللغة العربية والأدب العربي، وقراءته لدواوين الشعر العربي، وعن قلة رؤيته لأسرته وأسلوب حياته وطريقة معيشته البسيطة في المأكل والملبس وهي الصفات التي جعلت منه في نظره أميراً عظيماً. (ص: 15-25).

(1) حياة الأمير عبد القادر، ترجمة: د.أبو القاسم سعد الله، ص 9. (مقدمة المترجم).
(2) حياة الأمير عبد القادر، شارل هنري تشرشل، ترجمة: د.أبو القاسم سعد الله، ص 36.

بالإضافة إلى كتاب عبد القادر لبرينو إيتيان برزخ البرازخ ,Bruno Etienne, Abdelkader ,Hachette, 1994.[1] جاء في هذا الكتاب وصف دقيق لنشاط الأمير عبد القادر، وعلاقته بأفراد أسرته وطلابه وسكان دمشق، خلال الأيام الأخيرة من حياته بسورية. وفيه حديث حول ميراثه المادي وما آل الأمر إليه بعد وفاته، حيث يتأسف الكاتب إزاء السلوك الذي أبداه بعض أولاده وأحفاده مع السلطة الفرنسية، من أجل الحصول على أموال وامتيازات عارضة عن طريق سلوك مشين في رأيه. وينتقد خفية قرار السلطات الجزائرية التي خالفت رغبة الأمير بالسكن بعد الموت بجوار أستاذه ابن عربي، وذلك بنقلها لرفاته عام 1966.

كما يشير الكاتب إلى صعوبة مسلك البحث في نقل بعض أعمال الأمير عن طريق الترجمة إلى اللغة الفرنسية؛ نظراً لخصوصية اللغة العربية، واختلاف المترجمين الفرنسيين وتعدد انتماءاتهم الأيديولوجية والثقافية وغيرها.

ويعرض (إيتيان برينو) إلى علاقته بالباحثين المهتمين بحياة وأعمال الأمير عبد القادر، في الفترة التي كان فيها على رأس المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS)، والذين يصفهم بالكلاسيكيين. ويتعلق الأمر بمجموعة أسماء، كان بعضهم أساتذة له، والبعض الآخر أصدقاء له:

Jaques Berque, Maurice Flory, Charles Andre Julien, André miquel, André Nouschi, André Raymound, et bien d'autres.[2]

ويقول إيتيان: "إن البيبليوغرافية الخاصة بالأمير نفسه، بالإضافة إلى التي تتصل باستعمار الجزائر، ضخمة جداً، ولا يقدر ثمنها، وهي بالعربية والفرنسية، وقد سببت له مشاكل كثيرة، حيث تجلى له بعد مرور الأعوام في البحث أنها غير ملمة بالأحداث كلها، باستثناء دراسة العقيد (Azan) التي استغلها الباحثون بعده. كما تحدث عن مصادر أخرى أفادته كثيراً في معرفة شخصية الأمير عبد القادر من خلال نشاطه وأعماله في المشرق العربي، وهذا اعتماداً على (Michel Chodkiewicz) الذي يكون قد انطلق من الأرشيف الفرنسي الثري في هذا المجال."[3]

يحتوي الكتاب بالإضافة إلى ذلك على بيبلوغرافية وافية جداً حول حياة الأمير وسيرته العسكرية والعلمية والدينية، بالإضافة إلى جرد للأعمال الأكاديمية التي ألفت حول أعماله وسيرته، كما وردت الإشارة إلى الأرشيف الفرنسي وما يحتويه من تقارير عسكرية وغيرها، والتي تملأ- حسب قول الكاتب- أكبر الخزائن الموجودة في المكتبة الوطنية الفرنسية.

---

(1) *Bruno Etienne, Abdelkader, Isthme des isthmes (Barzakh al-barazikh), Hachette, 1994.*

(2) *Ibid., P.123.*

(3) *Bruno Etienne, Abdelkader, P.154.*

ونظـــراً لمكانة الكاتب العلمية وسيرته في البحث العلمي والأكاديمي أحيل القارئ على ما جاء فـــي مؤلفاتـــه- ولا سيما الكتاب الذي ذكرناه- من دراسات وإشارات في الملحق الذي خصصه في نهاية عمله، ومختلف الإشارات التي وردت هنا وهناك في ثنايا الكتاب.

ويذكر إسماعيل عوالي، ورمضان رجالة، وفيليب زوميروف، في مؤلفهم (عبد القادر) "أن هذه البيبلوغرافـــية تـــتعرض لشخصـــيات كبيرة سياسية وعسكرية من فرنسا، وكذا شخصيات من قبائل جزائرية غير متأصلة (يقصد أنها قبائل خائنة)، وتكشف عن شكلين من الثقافة والعادات المتناقضة، وكـــل واحدة منها تحيا داخل عالمها الخاص، معتقدة أنها تملك الحقيقة المطلقة، وأن مفاتيح السعادة والـــنجاح ليست بالضرورة نتاج حضارات متقدمة."[1] وهي إشارة إلى تحذير القارئ والباحث على حـــد ســـواء مـــن مـــدى أهمـــية هذا الأرشيف، والخطورة التي يمثلها، نظراً للمعلومات المتنوعة بمصادرها، وطبيعتها الحضارية والتاريخية.

وأخـــيراً نعـــتقد أن شدة الإعجاب بشخصية الأمير عبد القادر من قبل الآخر، تطلبت هذا النوع مـــن الموضـــوعية، نظراً لما اتسمت به سيرته المثالية، سواء كصديق أو عدو لفرنسا، من مواقف إنســـانية مشهود لها بالحكمة وحسن التدبير وبعد النظر، ولعل هذا المقطع يجمع ما قلناه مفصلاً في هذا المقال:

«La figure envoûtante d'abd-el-kader néccessite cette objectivité. Sa conduite exemplaire tant comme ennemi que comme ami de la France force l'admiration.»[2]

□

[1] *Smail Aouli, Ramdane Redjala, Philippe Zoumeroff, Adbelkader, Fayard, 1994, P.12.*

[2] *Ibid., P.12.*

■ مصادر البحث ومراجعه:

1-الأمير عبد القادر حياته وأدبه، رابح بونار، مجلة آمال، عدد خاص عن الأمير عبد القادر، جويلية، الجزائر، 1970.

2-تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر، محمد بن الأمير عبد القادر، تحقيق وتعليق: ممدوح حقي، بيروت، 1964.

3-حياة الأمير عبد القادر، شارل هنري تشرشل، ترجمه وقدم له وعلق عليه: د.أبو القاسم سعد الله، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، الجزائر، 1982.

4-ذكرى العاقل وتنبيه الغافل، الأمير عبد القادر، تحقيق: ممدوح حقي، دار اليقظة العربية، بيروت، 1966.

5-Bruno Etienne, abdelkader, Isthme des isthmes (Barzakh al-barazikh), Hachette, 1994.

6-Emir abdelkader, Le livre d'Abdelkader, Intitulé «Rappel à l'intelligent, avis à l'indifférent», Consdirérations philosophiques, religieuses, historiques, etc. Traduit avec l'autorisation de l'auteur sur le manuscrit original de la Bibliothèque Impériale, par Gustave Dugat, Editions, Paris, 1858.

*-Editions de la traduction française par Gustave Dugat, Beyrouth, 1855, réédition, Paris, 1858. Puis plusieurs éditions dont une à Tunis édité par Bouslama.

7-Josep Giralt ET autres, Written jewles Arabic bibliographical sources of Catalonia, Morwerg, 2002.

8-S.Munk, Mélanges de philosophie Juive Arabe. Extraits méthodologiques de la source de vie de Salomon Ibn- Gebrol, traduit en français sur la version hébraïque, Librairie philosophique J.Vrin, Paris 1955.

9-Smail Aouli, Ramdane Redjala, philippe Zoumeroff, abdelkader, Fayard, 1994.

□□□

المكونات السردية للخبر الفكاهي دراسة في أخبار الحمقى والمغفلين لابن الجوزي

د.عبد الله محمد عيسى الغزالي[1]

1- القصص الفكاهي في التراث العربي:

لقد احتل القصص الفكاهي، كالنوادر والملح والطرائف، مكانة بارزة في التراث العربي. وكما عرفت الأمم الأخرى القصص الفكاهي، فقد عرف العرب هذا اللون من القصص منذ العصر الجاهلي، حيث كان ينقل شفاهاً بين عامة الناس، الأمر الذي ساعد على انتشاره انتشاراً كبيراً. وكان لبعض القبائل في العصر الجاهلي ما يسمى بمضحك القبيلة، وهي شخصية شعبية تشيع جواً من الضحك والمرح بين أبناء القبيلة وشيوخها. كما كانت هناك مضحكة القبيلة التي تدخل على النساء فتضحكهن[2].

كما وردت السخرية في الشعر الجاهلي أيضاً بشكل محدود[3].

وعند ظهور الإسلام ونزول القرآن الكريم وَرَدَ كثيرٌ من الآيات القرآنية التي تحمل معاني السخرية والهزء والضحك والاستخفاف في مواضع كثيرة[4].

كما وَرَدَ كثير من الأحاديث النبوية الصحيحة في ضحك الرسول ﷺ وتبسّمه، كحديث جرير بن عبد الله البجلي الذي قال: "ما حجبني رسول الله ﷺ منذ أسلمت، ولا رآني إلا ضحك"[5]. كما

---

[1] جامعة الكويت- كلية الآداب.

[2] التراث القصصي: النجار، ص 665 وما بعدها.

[3] السخرية: طه، ص 58 وما بعدها.

[4] المرجع السابق: ص70 وما بعدها.

[5] صحيح البخاري، البخاري، باب مناقب الأنصار، باب ذكر جرير بن عبد الله العجلي ص 316.

أورد الإمام أحمد بن حنبل قوله: "قال أبو ذر: فرأيت رسول الله ﷺ ضحك حتى بدت نواجذه"[1]. وورد عن عبد الله بن مسعود قال: "جاء حَبْرٌ من الأحبار إلى رسول الله ﷺ فقال: يا محمد إنا نجد أنَّ الله يجعل السماوات على إصبع، والأرضين على إصبع، والماء والثرى على إصبع، وسائر الخلائق على إصبع، فيقول: أنا الملك، فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه، تصديقاً لقول الحَبْر..."[2]. وكان رسول الله ﷺ يضحك من أقوال بعض الأعراب، فقد قال أبو هريرة: "دخل أعرابي المسجد، ورسول الله ﷺ جالس، فقال: اللّهمّ! اغفر لي ولمحمد ولا تغفر لأحد معنا، فضحك رسول الله ﷺ، وقال: لقد احتظرت واسعاً"[3]، وعن أبي هريرة أيضاً أن النبي ﷺ كان يحدّث، وعنده رجل من أهل البادية: "أن رجلاً من أهل الجنّة استأذن ربّه في الزرع، فقال له: ألستَ فيما شئت؟ قال: بلى، ولكني أحب أن أزرع. قال: فبذر فبادر الطرف نباته واستواؤه واستحصاده، فكان أمثال الجبال. فيقول الله: دونك يا بْنَ آدم، فإنه لا يشبعك شيء، فقال الأعرابي: والله لا تجده إلا قريشياً أو أنصارياً فإنهم أصحاب زرع، وأما نحن فلسنا بأصحاب زرع، فضحك النبي ﷺ"[4]. وقد خصص البخاري في صحيحه باباً أسماه: باب التبسّم والضحك، في كتاب الآداب، أورد فيه كثيراً من الأحاديث النبوية عن ضحك رسول الله ﷺ وتبسّمه في مواقف كثيرة مضحكة.

وبالإضافة إلى ذلك فقد وَرَدَ كثير من مواقف السخرية والاستهزاء بين المسلمين والكفار في عصر النبوة[5].

أما في العصر الأموي فقد انتشر القصص العذري انتشاراً واسعاً، وهو قصص منسوب إلى بني عذرة إحدى قبائل قضاعة التي سكنت وادي القرى في شمال الحجاز. ودوّن أبو الفرج الأصفهاني، في كتابه الأغاني، كثيراً من تلك القصص والأخبار والأشعار، للكثيرين من الشعراء العذريين كقيس ليلى، وقيس لبنى، وكثيّر عزّة، وجميل بثينة، وعبد الرحمن بن أبي عمّار الجشمي الناسك وقصصه مع سلاّمة، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة وقصصاً في حبّه لزوجته عثمة، وليلى الأخيلية وحزنها على حبيبها توبةَ بن الحُمَيِّر، وغيرها من الأسماء. وقد لعب الرواة والقصاصون دوراً كبيراً في نسج القصص والأخبار والأشعار ونسبتها إليهم.

وفي العراق انتشر شعر المناظرات ليلائم الطبيعة البدوية لأهل العراق ومزاجهم العقلي. وقد نجح هؤلاء الشعراء في رسم صور شعرية مضحكة لخصومهم ومهجُوّيهم، ولا سيما تلك التي رسمها جرير الكلبي اليربوعي والفرزدق المحاشعي الدارمي، وكلاهما من بني تميم، اللذان ظلاّ يتناظران شعراً طوال خمس وأربعين سنة، لإمتاع الجمهور وإشاعة جو من المناظرات العقلية ورسم الصور الكاريكاتورية المضحكة، بالإضافة إلى الراعي النميري والأخطل، اللذين انضما إلى

---

(1) المسند: ابن حنبل، الحديث رقم 21386/105، ج5، ص 204.
(2) صحيح البخاري، البخاري، كتاب التفسير، الزمر، ج3، ص 182.
(3) سنن ابن ماجة، ابن ماجه، الحديث رقم 529، ج1، ص 176.
(4) صحيح البخاري، البخاري، كتاب الوكالة، ج2، ص 49-50.
(5) لمزيد من المعلومات في هذا الموضوع يراجع السخرية: طه، ص 62 وما بعدها.

الفرزدق فلم يسلما من لسان جرير.

وَيَردُ في كتاب الأغاني وغيره كثيرٌ من أشعار هؤلاء وما صاحبها من قصص وحكايات وأخبار تناقلها الرواة والناس شفاها وتنادروا وتفاكهوا بها طويلاً.

وفي العصر العباسي زاد انفتاح الدول الإسلامية على الحضارات والشعوب الأخرى، كالفارسية والهندية وغيرها، ودخل كثير من أبناء هذه الشعوب الإسلام، وأصبحت المدن الإسلامية في العراق وغيرها تحوي مزيجاً من أبناء تلك الشعوب، كما زاد ثراء الدولة ونشطت الحركة الثقافية والأدبية والشعرية، وكثرت الفرق الإسلامية، واتسعت دائرة الحجاج والمناظرة والجدل العقلي في كثير من المسائل الكلامية، مستفيدين بذلك من حركة الترجمة النشطة لكتب الفلسفة اليونانية. وفي هذا المحيط النشط المترف تنامى الأدب الساخر شعراً ونثراً. فظهر كثير من الشعراء الساخرين كبشار بن برد وحماد عجرد وأبي نواس وابن الرومي وغيرهم، وبرعوا في رسم صور شعرية ساخرة لخصومهم أشاعت جوّاً من المرح والهزل بين الجمهور. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية نشطت حركة النثر بمختلف أشكالها ولا سيما القصص الفكاهي الذي أصبح السمة الغالبة لهذا العصر.

وإذا كان ابن المقفع (ت 142هـ) قد سخر وتَفَكَّهَ بالعرب وببعض الشخصيات في عصره بشكل خفي، خشية بطشهم به، فإن الجاحظ فتح باب الأدب الساخر والقصص الفكاهي على مصراعيه، فوضع كثيراً من الرسائل والكتب دوَّن فيها كثيراً من القصص الفكاهي في عصره، كرسالة "التربيع والتدوير"، التي رسم فيها صوراً مضحكة لأحمد بن عبد الوهاب[1]. وكتابه القيم "البيان والتبيين" الذي دَوَّنَ فيه، بشكل موسوعي، كثيراً من القصص الفكاهي للكثير من الشخصيات والنماذج النمطية والحقيقية، سواء كانت شخصيات حمقى ومغفلين، أو بخلاء وطفيليين، أو علماء ونحاة وفقهاء، أو غيرهم. أما كتابه "البخلاء" فقد حوى كثيراً من قصص البخلاء الفكاهي في عصره بأسلوب الازدواج القائم على توازن العبارات دون سجع.

وكانت أعمال الجاحظ هذه بداية نحو تدوين مصادر التراث العربي القصصي الفكاهي. ولعل من أبرزها كتاب: "جمع الجواهر في الملح والنوادر" لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن تميم الأنصاري، المعروف بالحصري القيرواني، المتوفى سنة 453هـ/ 1061م، وهو كتاب يحوي "نوادر المتقدمين والمتأخرين، وجواهر العقلاء والمجانين، وغرائب السقاط والفضلاء، وعجائب الأجواد والبخلاء، وطُرَف الجهّال والعلماء، وتحف المغفلين والفهماء، ونتف الفلاسفة والحكماء، وبدائع السُؤّال والقُصّاص، وروائع العوام والخواص، وفواكه الأشراف والسَّفلة، ومنازة الطفيليين والأَكَلَة، وأخبار المخابيث والخصيان، وآثار النساء والصبيان[2]. وكتاب "التطفيل وحكايات الطفيليين" لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، المعروف بالخطيب البغدادي، المتوفى سنة

---

[1] رسائل الجاحظ: الجاحظ، ص 55-109.

[2] جمع الجواهر: الحصري القيرواني، ص 3.

463هـ/ 1072م. كما يُعَدُّ كتاب: "نثر الدرر"، لأبي سَعْد منصور بن الحسين الآبي، المتوفى سنة 421هـ/ 1030م، أكبر عمل موسوعي للقصص الفكاهي و "ربيع الأبرار ونصوص الأخبار" لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، المتوفى سنة 538هـ. ويأتي أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن محمد الجوزي، المتوفى سنة 597هـ/ 1201م، ليضع مجموعة من المصنفات في التراث الفكاهي أبرزها:

1-كتاب: الظِّراف والمتماجنين.

2-كتاب: القُصَّاص والمُذَكِّرين.

3-كتاب: الأذكياء.

4-كتاب: أخبار الحمقى والمغفلين.

ونلاحظ أن ابن الجوزي هنا قد خصص كل كتاب لطبقة معيّنة ذات مهنة أو طبع معيّن في المجتمع. لكن لماذا وضع ابن الجوزي كل هذه الكتب؟ ولماذا اهتمَّ بهذا الموضوع إلى هذا الحد؟ هذا ما سنكشف عنه في الصفحات القادمة.

2-السمر/ أدب المجالس في مجتمع ابن الجوزي:

حب السمر سمة بارزة من سمات الشخصية العربية قديماً وحديثاً، شأنهم شأن غيرهم من الشعوب. فقد أَحَبَّ العرب، منذ العصر الجاهلي، المسامرات وولعوا بها. وارتبط السمر عندهم بشكل مباشر بمجالس القبيلة. ففي المجلس يتم تبادل الأخبار والنوادر والأشعار. ولعب الأعراب دوراً بارزاً في تقديم تلك المادة السمرية، وأصبحوا المحور الأساسي في تلك المجالس.

وكان السرد الشفاهي قاعدة نقل وتداول تلك المادة السمرية بين عامة الناس.

ومع تطور العمران وتبدل الأحوال وقيام الحواضر وانتشار المدن العربية وزيادة الترف والغنى زادت المجالس زيادة كبيرة، وزادت معها الحاجة إلى مادة سمرية لقضاء الوقت في جو من المرح. ولقد شهدت بغداد منذ نهاية القرن الثاني الهجري حتى القرن السادس الهجري، عصر ابن الجوزي، حياة ترف وبذخ وثراء وصلت حد الفحش، وكان من أبرز مظاهر تلك الحياة المترفة انتشار المجالس العامة والخاصة على حد سواء. فالعامة لهم مجالسهم ومادتهم السمرية، والخاصة لهم أيضاً مجالسهم الخاصة بهم، ولهم أسمارهم، سواء كانوا خلفاء أو وزراء أو كبار القادة العسكريين أو العلماء.

ولقد كُتِبَ لابن الجوزي أن يعيش في بغداد أغلب سني القرن السادس الهجري، وكان طبيعياً أن يتأثر بتلك الحياة المدنية ذات الصبغة السمرية، فهي سمة عصره التي أثرت في جانب من جوانبه الشخصية والتأليفية بشكل ملحوظ. ولقد ساعد ابن الجوزي على ذلك أن أمامه تراثاً مدوناً من الأخبار والأسمار والنوادر والطرائف ككتب الجاحظ وكتاب: "جمع الجواهر" للحصري القيرواني، وكتاب "التطفيل" للخطيب البغدادي، وكتاب "نثر الدرر" للآبي وغيرها، مما فرض عليه

السير في نفس الطريق، مع إضافة مادة سمرية معاصرة من مجتمعه إلى تلك المدوّنات.

وفي المجتمعات المدنية كبغداد لم تعد الأسمار وسرد الأخبار والنوادر والطرائف فيها مقتصرة على الطبقة العامة من الناس فقط، ولم تعد الشفاهية وسيلة سردها الوحيدة، فقد اهتم الخاصة بالأسمار وكانت لهم مجالسهم السمرية أيضاً، وأصبحت عملية تدوين ذلك الموروث من النوادر والأخبار من اهتمامات الطبقة الخاصة أيضاً. لذا نرى عناية ابن الجوزي بتدوين تلك الأخبار والنوادر في أكثر من كتاب إعلاناً بأن الأسمار وسرد النوادر والأخبار لم تعد شيئاً خاصاً بالعامة من الناس، بل للخاصة أيضاً، كالعلماء والقضاة والأمراء، ولم تعد الشفاهية وسيلة سرد تلك المادة السمرية، بل التدوين والتوثيق لتلك المادة.

ولقد وجد ابن الجوزي أن الإطار العام للتصنيف السردي لكتب النوادر والأخبار جاهز أمامه، قد وضعه سابقوه. فالحصري القيرواني مثلاً في كتابه: "جمع الجواهر في الملح والنوادر" قد رسم إطار التصنيف/ التبويب السردي بحيث يبدأ الكتاب ببسم الله الرحمن الرحيم، ثم يضع الإطار العام لأبواب الكتاب السردية: "الحمد لله الذي أضحك وأبكى، وأمات وأحيا، فعرفنا بلذة الفرح شدة الترح، وبحلاوة الحياة مرارة الوفاة..."[1]ثم يبيّن سبب تأليف الكتاب، ومنهجه فيه، ثم يبين أصول اختيار المادة، وشروط المسامر والمنادر، فالكتاب مدوّن للخاصة، ثم يسوّغ الحاجة إلى الهزل، وحاجة أهل الأدب إلى طريف المضحكات، ثم يستطرد في ذكر مزاح النبي عليه الصلاة والسلام، ثم يأتي إلى ذكر المادة السمرية من أخبار ونوادر وملح وأشعار موثّقة ومنسوبة إلى مصادرها. ولم يفت الجامع أن يكمل الإطار السردي للكتاب بالإعلان عن نهاية الكتاب، والاعتذار عن النقص، ثم الصلاة والسلام على رسول الله.

ولقد التزم ابن الجوزي في كتابه: "أخبار الحمقى والمغفلين" بهذا الإطار التصنيفي، أو بالأحرى المخطط السردي لكتابه، كما سيتضح بالتفصيل فيما بعد. وابن الجوزي، الذي ساهم في نقل تلك المادة السمرية السردية من مرحلة الشفاهية إلى التدوين ومن العامة إلى الخاصة، حرص أشد الحرص على مخاطبة القارئ لا السامع. فالاستماع من صفات العامة أما القراءة فهي للطبقة الخاصة المثقفة.

وبذلك يكون ابن الجوزي قد تأثر بحياة المدن وحاجتها الماسة إلى الأسمار، غير أنه التزم بوقاره فساعد على النهوض بالأسمار وتحويلها من مرحلة الشفاهية إلى التدوينية، ومن العامة إلى الخاصة أيضاً، وخاطب القارئ المثقف لا المستمع العامي.

3-تعريف الخبر الفكاهي:

لا بد من الوقوف عند تعريف الخبر في كلام العرب قديماً وحديثاً. أما قديماً فقد أطلق علماء البيان والأصوليون والمنطقيون والمتكلمون وغيرهم لفظ الخبر على الكلام التام غير الإنشائي، وهو

(1) المرجع السابق: ص 1.

مـــا يعنينا هنا، إذ لا يعنينا مفهوم الخبر عند النحاة، وأنه المجرد المسند إلى المبتدأ، كما لا يعنينا هنا أيضاً تعريف أهل الحديث للخبر، وهل هو مرادف للحديث النبوي أم أن الخبر أعم منه[1].

أمـــا الدراسات النقدية الحديثة، وأهمها دراسة سعيد يقطين: الكلام والخبر، فقد تناولت "الكلام" بالدراسة والتحليل من خلال النصوص، فعرّفته وقسّمت أجناسه وصيغه وأنواعه. فالكلام العربي من حيث الجنس ينقسم إلى: خبر وشعر وحديث.

أما من حيث الصيغ فينقسم إلى: قول وخبر. أما القول فيصدر من قائل إلى سامع، دون فاصل زمنـــي بيـــن القـــائل والقـــول والمخاطـــب/ السامع الماثل أمام القائل، ويتمثّل ذلك في المناظرات والمســـاجلات والمحـــاورات والخطـــب، شـــفهية كانت أم مكتوبة. أما الخبر فيصدر من مُخبر إلى مخاطَـــب، مـــع وجـــود فاصل زمني بين المُخبِر/ الراوي/ السارد، والإخبار /الحكايات/ الأخبار، كأخـــبار الحمقى والمغفلين مثلاً، والمخاطَب الغائب وغير الماثل أمام المُخبِر. وهذا ما حرص عليه ابـــن الجوزي في أخبار الحمقى والمغفلين، إذ لم يُرد أن يكون قائلاً بل مُخبِراً، لا يقول لسامعين بل يُخبِر القرّاء، واضعاً بذلك مسافة زمنية بين زمن الإخبار وزمن القراءة، وبذلك يحفظ وقاره ويرتفع عـــن أيـــة شـــبهة قـــد تلحق به من وراء مضامين تلك الأخبار، ويبتعد عن ذم السلف للقصّاصين وكراهيتهم للقصص، ويبتعد عن مجالس السامعين أيضاً.

أمـــا الكلام من حيث النوع فينقسم إلى: خبر وحكاية وقصة وسيرة. ثم إن الخبر، من حيث هو نوع لا جنس، ينقسم في أنماطه العامة إلى:

1-خـــبر لتوصيل المعرفة للمتلقي، كقصص الأنبياء والقصص الدينية والتاريخية. ويكون هدفه التعرف والإخبار.

2-خـــبر لخلـــق الانفعال لدى المتلقي بقصد التدبُّر، كما في المواعظ المحكية. وهذان النوعان أخبار جد.

3-خـــبر لخلـــق انفعـــالٍ بقصـــد الإضحاك، كما في الملح والنوادر والطُّرف وأخبار الحمقى والمغفلين، وهي للتفكه، وهذا الأكثر أهمية لنا في هذه الدراسة.

4-خـــبر لخلـــق اللـــذة الروحيّة كأخبار العشاق والجواري والغلمان والمتماجنين وهدفها اللذة. وهذان النوعان الأخيران أخبار هزل[2].

ويمكن تعريف الخبر الفكاهي بأنه نوع من أنوع القصص الفكاهي، صغير في حجمه قصير في طوله، لا يتجاوز الأسطر القليلة، يعتمد على وحدة قصصية واحدة، تكشف عن موقف واحد، ويعتمد علـــى لغـــة فنية تتناسب مع الموقف، وقد تكون باللغة العربية الفصحى، وقد تأتي باللهجة العامية، لتؤدي الغرض، وتنقل الموقف الفكاهي كما كان، وقد تكون اللغة شعراً وقد تكون نثراً، ويتم الإخبار

---

[1] كشاف اصطلاحات الفنون: التهانوي، ج2، ص 14، ص 184.

[2] الكلام والخبر: يقطين، 175 وما بعدها.

مع الحركة البدنية والتلوين الصوتي في المرحلة الشفاهية منه، ويُتَخَيَّلُ ذلك عند قراءة الخبر الفكاهي المدوّن، ويكون الحوار فيه بلغة العصر والحياة اليومية فيه، لتكون الأخبار مصدراً لدراسة المستوى اللغـوي لذلـك العصـر الـذي نُقلت عنه. ويتم ذلك كله من خلال حوار قصير، بين أحمق/ مغفل وسـوي، كما في أخبار الحمقى والمغفلين، ويتحقق ذلك من خلال السرد الممتع لذلك الخبر الفكاهي/ الموقف لغايات سمرية جمالية، ونقدية سياسية، واجتماعية، ونفسية تعويضية.

وهكـذا يشـترك الخبر الفكاهي مع النادرة والملحة في الكثير من السمات المشتركة لأوصاف الكـلام وأقسـامه، وهو ما وصل إليه الدكتور سعيد يقطين[1]، وما أثبته الدكتور محمد رجب النجار بأن النادرة نوع من أنواع القصص الفكاهي[2].

فـإذا كانـت النـوادر في لغة القدماء تساوي القصص الفكاهي في لغة المحدثين فما المكونات السـردية للخبر الفكاهي؟، لنجعله مرادفاً للنادرة ومساوياً لها، فيكون بذلك نوعاً من أنواع القصص الفكاهي؟

4-أخبار الحمقى والمُغَفَّلِين، المسوّغات، الأبواب:

يقـوم ابن الجوزي، كغيره من مصنفي كتب القصص الفكاهي، بتسويغ تصنيفه "أخبار الحمقى والمغفليـن"، ويبيـن جواز تصنيف مثل هذه الكتب، على اعتبار أن الثقافة العربية والإسلامية ثقافة للخاصـة وبعيدة عن روح المزاح والفكاهة. ويعرض ابن الجوزي ثلاثة أسباب يسوّغ فيها تصنيفه "أخبار الحمقى والمغفلين". حتى لا يساء فهم العامة له، كما أعتقد، وهي:

1-أن العاقل إذا سمع أخبارهم عرف قدر ما وُهب له مما حرموه، فحثّه ذلك على الشكر.

2-أن ذكـر المغفليـن يحـث المتيقظ على اتقاء أسباب الغفلة إذا كان ذلك داخلاً تحت الكسب وعامله فيه الرياضة، وأما إذا كانت الغفلة مجبولة في الطباع، فإنها لا تكاد تقبل التغيير.

3-أن يُرَوِّح الإنسان قلبه بالنظر في سير هؤلاء المبخوسين حظوظاً يوم القسمة، فإن النفس قد تمـل مـن الدؤوب في الجد، وترتاح إلى بعض المباح من اللهو، وقد قال رسول الله ﷺ: "سـاعة وساعة"[3]، ويضيف مسوغاً رابعاً في موضع آخر: "وهذا في الغالب عبارة عمن يـروى أخـبار الماضين، وهذا لا يُذم لنفسه، لأن في إيراد أخبار السالفين عبرة لمعتبر، وعظـة لمزدجـر، واقـتداء بصـواب لمتبع..."[4]. وهكذا يضع ابن الجوزي المسوغات لمصنفه.

---

(1) المرجع السابق: ص 154 وما بعدها.
(2) التراث القصصي، النجار، ص 657.
(3) أخبار الحمقى والمغفلين: ابن الجوزي، ص 6.
(4) كتاب القصاص والمذكرين: ابن الجوزي، ص 159-160.

فهو مدعاة لشكر العاقل عند سماع أخبار الحمقى والمغفلين، وحثٌّ للمُتَيَقِّظ على اتقاء أسباب الغفلة، ثم هو راحة للقلب عند سماع المباح من اللهو، كما أن سماع أخبار الماضين عبرة وعظة واقتداء بصواب. ولكي يدلل على أنه لم يقترف ذنباً عند تصنيفه كتاب فكاهة نراه يلجأ إلى أقوال ومواقف للرسول ﷺ وأصحابه دعوا فيها إلى ترويح القلوب بمباح اللهو والفكاهة والضحك، منها:

1-قول الرسول ﷺ لحنظلة: ساعة وساعة.

2-كان رسول الله ﷺ يضحك حتى تبدو نواجذه.

3-قال علي بن أبي طالب: رَوِّحوا القلوب، واطلبوا لها طرف الحكمة فإنها تملُّ كما تمل الأبدان.

4-قال أبو الدرداء: إني لأستجم نفسي ببعض الباطل كراهية أن أحمل عليها من الحق ما يملّها.

5-كان ابن عباس إذا جلس مع أصحابه حدَّثهم ساعة ثم قال حَمِّضُونا. وغير ذلك من أقوال التابعين والعلماء[1].

ويبدو أن ابن الجوزي قد أقنع نفسه بجواز تصنيف كتب الأخبار قبل أن يقنع الآخرين، وهذا ما قد يدفع إلى القول بأن تيار القصص الفكاهي قد ساد وانتشر في زمن الدولة العباسية، الذي عاش فيه ابن الجوزي، سواء في مدن العراق أو غيرها من مدن الدولة الإسلامية، وأن القصص الفكاهي أصبح نوعاً أدبياً مرموقاً يقبل عليه رجل الدين ورجل الأدب، والعامة والخاصة على حد سواء، وبذلك يتجاوز القصص الفكاهي وقار العلماء، وجدِّية الشعراء، وسمت الأدباء ليصبح أدباً مقبولاً يتفاكه به الجميع، وسمة من سمات الأدب العربي في العصر العباسي وما بعده.

ولعل ابن الجوزي قد بيَّن الأسباب المعلنة لتصنيف كتابه "أخبار الحمقى والمغفلين" وحاول أن يتستر خلفها، كما فعل غيره، خوفاً من بطش السلطة، ويبدو أن هناك أسباباً غير معلنة دفعت ابن الجوزي إلى رصد هذا الكم الكبير من الأخبار الفكاهية ليوظفها في تعرية شخصيات نمطية لفئات كثيرة في مجتمعه العباسي السلجوقي.

لقد ولد عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، القرشي التيمي البكري البغدادي، الذي يرجع نسبه إلى الخليفة الأول، أبي بكر الصديق رضي الله عنه، في بغداد سنة 508هـ/ 1114م، وتوفي فيها سنة 597هـ/ 1201م، أي في العصر العباسي الرابع، (447هـ-656هـ)، ذلك العصر الذي ظهرت فيه الدولة السلجوقية، التي استمرت قرابة الثلاثة قرون، حكموا خلالها المنطقة الممتدة من أفغانستان إلى البحر الأبيض، ونودي باسم سلطانهم لأربعين جمعة في بغداد.

وفي هذا العصر شهد العالم الإسلامي الكثير من المِحَن والفِتَن والويلات، فقد نشط الصليبيون في الاستيلاء على مدن الشام من سنة 492 هـ إلى سنة 582هـ، وقد عاش ابن الجوزي هذه

---

[1] أخبار الحمقى والمغفلين: ابن الجوزي، ص5-11.

الأحـداث وسـمع عنها، كما سقطت دولة الإسلام في الأندلس، وانقسمت إلى إمارات سيطر عليها البرابرة والموالي، وظهرت دول ملوك الطوائف التي كانت صيداً سهلاً للأسبان، الذين طردوهم من بلادهم، لتنتهي الدولة الأموية والدويلات الإسلامية في بلاد الأندلس.

ولا شـك أن تلـك الأحـداث قـد أثـرت كثيراً في نفسية رجل مثل ابن الجوزي، الذي أحس بالانكسـار، وضـعف المسـلمين، وسيطرة الصليبيين والإفرنج على بقاع واسعة من خريطة العالم الإسلامي.

وإذا كانـت هذه بعض مظاهر الضعف التي شعر بها ابن الجوزي من خارج بغداد، فإن الذي شهده من ويلات وضعف لدولة الخلافة الإسلامية العباسية داخل بغداد نفسها كان أشد.[1]

لقد عاش ابن الجوزي صراعاً مريراً بين الخلفاء العباسيين وخصومهم السلاجقة، وشهد ما دار فـي بغـداد في فِتَن وحروب وسرقات ودمار، وقد ضعفت دولة الخلافة العباسية، وأصبح السلاجقة مصـدر القـوة ومصـدر البطش معاً، ويبدو أن ذلك كله أثر في نفس ابن الجوزي العربي المسلم، فمضـي في "أخبار الحمقى والمغفلين" يكشف الأقنعة ويعري كثيراً من الأنماط البشرية في مجتمعه، محققـاً بذلك وظائف كثيرة، ولعل أبرزها الوظيفة السياسية، وكأنه يصرخ بصوت عال ضد البطش والظلم والفساد الذي أحدثه السلاجقة، منبهاً من خطرهم في إسقاط دولة الخلافة العباسية، وداعياً إلى الدفاع عن بغداد ونصرة الخليفة العباسي.

ويـبدو لي أن ابن الجوزي قد حقق وظيفة اجتماعية أيضاً في تعرية الكثير من الأنماط البشرية فـي مجتمعه، الذي انتشر فيه الحمقى والمغفلون، وتغلغلوا في طبقات ينبغي لها أن تكون بمنأى عن الحمـق والتغفـيل، كالقـرّاء ورواة الحديث والقضاة والأمراء والولاة والكتاب والحُجّاب والمؤذنين والأئمـة وغيرهم، وكأن ابن الجوزي يطلق صرخة احتجاج يعلن فيها ما بلغه المجتمع العباسي من فساد وقد انتشر الحمقى والمغفلون بين هذه الطبقات.

أمـا الوظيفة النفسية التعويضية، فقد استطاع ابن الجوزي أن يحققها بنجاح كبير، فإن شر البلية ما يضحك، وهل هناك بلية أكبر مما يحدث في زمن ابن الجوزي وفي وطنه.

ويبدو أن تلك البلية كانت كبيرة إلى درجة أنها دفعت شخصاً وقوراً، عالم عصره، إلى الضحك ليعوّض به ما يحسه من ألم وضيق جراء ما يحدث من حوله من ضعف ودمار.

وأخيراً فقد حقق ابن الجوزي وظيفة جمالية إمتاعية ذات صبغة سردية مضحكة.

وقـد قُسِّـمَت المصـنفات في القَصص الفكاهي إلى عدة أنواع منها: التصنيف الاسمي كنوادر جحا، والتصنيف الموضوعي كنوادر البخلاء، والتصنيف الموسوعي الجامع كنثر الدرر، والتصنيف

[1] لمزيد من المعلومات عن صراع العباسيين مع السلاجقة يراجع كتاب الزهراني، نفوذ السلاجقة السياسي في الدولة العباسية 447-590هـ.

الموضوعي الفرعي كأخبار الحمقى والمغفلين[1].

حدد ابن الجوزي موضوع القصص في مصنفه وجعله في أخبار الحمقى والمغفلين فقط. ثم فرَّعَ هذا الموضوع ليشمل فئات مختلفة من الناس، يشتركون كلهم في صفة الحمق والغفلة، فقسم الكتاب إلى أربعة وعشرين باباً. خصص التسعة الأولى منها للحديث عن جملة من القضايا المتعلقة بالحمقى والمغفلين مثل: ذكر الحماقة ومعناها، بيان أن الحمق غريزة، ذكر اختلاف الناس في الحمق، ذكر أسماء الأحمق، ذكر صفات الأحمق، التحذير من صحبة الأحمق، ضرب العرب المثل بمن عرف حمقه، ذكر أخبار من ضرب المثل بحمقه وتغفيله، ذكر جماعة من العقلاء صدر عنهم فعل الحمقى. ويأتي بعد هذه الأبواب التسعة، التي تُعَدُّ مقدمة لكل ما يتعلّق بالحمق والتغفيل، خمسة عشر باباً، يتعلّق كل باب منها بفئة خاصة من الحمقى والمغفلين وأخبارهم ونوادرهم. وهذه الفئات هي: القُرَّاء، رُواة الحديث، القُضاة، الأُمراء والوُلاة، الكُتّاب والحُجّاب، والمؤذنون، الأئمة، الأعراب، من قصد الفصاحة والإعراب من المغفلين، من قال شعراً من المغفلين، القَصّاص، المتزهدون، المعلمون، الحاكة، المغفلون على الإطلاق.

***

5-الإطار السردي للكتاب/ المصنف:

يعد موضوع الكتاب، المخصص لتعرية الأنماط البشرية المختلفة من الحمقى والمغفلين في مجتمع ابن الجوزي، هو الإطار السردي الكبير للكتاب، ويحوي موضوعاً إطارياً واحداً هو أخبار هؤلاء الحمقى والمغفلين بحق، وليس المتحامقين والمستغفلين، وهو الأمر الذي حرص عليه ابن الجوزي، فالأحمق لا يعرف أنه أحمق بليد سطحي، وهنا تكمن خطورة انتشار الحمق والتغفيل بين طبقات المجتمع المثقفة والمتعلمة، أما المتحامق فيعرف أنه ليس أَحْمَقَ، إنما يلجأ إلى التظاهر بالحمق والغفلة ليتخلص من بعض المواقف المحرجة، أو للتحايل على الآخرين، أو لتحاشي المُساءلَة.

أما الأطر السردية الصغرى للكتاب فهي أبوابه الخمسة عشر، التي أتت بعد مقدمة حوت تسعة أبواب، تعلقت بقضايا الحمق والتغفيل. ويعد كل باب من الأبواب الخمسة عشر موضوعاً إطارياً صغيراً خصصه ابن الجوزي لفئة من فئات الحمقى والمغفلين في المجتمع البشري الذي عاصره في بغداد، أو غيرها، أو لمن قرأ عنهم، ويأتي ذلك في سياق الموضوع الإطاري العام للكتاب. ثم يشمل كل باب/ موضوع إطاري، كثيراً من الأخبار الفكاهية القصيرة المتعلقة بتلك الفئة. ويختلف حجم الخبر الفكاهي من حيث الطول ويتراوح ما بين السطرين والعشرة أسطر، وقد يزيد قليلاً.

ويلعب ابن الجوزي، من خلال هذا الإطار السردي المتماسك دور السارد/ المُخبِر، من خلال أداة هي الراوي، لسرد الخبر الفكاهي لمخاطَب يستقبله.

---

[1] التراث القصصي، النجار، ص 681هـ.

وهنا نقف عند المكونات السردية للخبر الفكاهي في "أخبار الحمقى والمغفلين" للتعرف عليها وعلى مدى تطابقها مع المكونات السردية للنادرة؟[1]

***

6-المكونات السردية في "أخبار الحمقى والمغفلين"

1/6-الإسناد:

حرص ابن الجوزي على إسناد أخباره الفكاهية حرصاً شديداً. إذ لم يرد خبر فكاهي واحد إلا وقد سبقه إسناد، حتى أصبح الإسناد واحداً من المكونات الأساسية السردية لأخبار ابن الجوزي في مصنفه "أخبار الحمقى والمغفلين"، ذلك أن طبيعة التكوين العلمي لابن الجوزي المعتمدة على علمي الحديث والتاريخ قد فرضت الالتزام بالإسناد فرضاً في أخباره الفكاهية للحمقى والمغفلين، بعد أن أصبح الإسناد تقليداً متعارفاً عليه في التراث العربي، واستمراراً للإسناد في السُّنة النبوية، ويضاف إلى ذلك أن طبيعة الخبر الفكاهي الشفاهية تستوجب إسناد الرواية في سلسلة من الرواة جيلاً بعد جيل حتى مرحلة التدوين، التي حافظت على تلك الأسانيد كمحافظتها على المتون، وفي ذلك دلالة واضحة على أن الإسناد والتوثيق سمة من سمات تراث الأمة العربية الإخباري/ القصصي، عبر العصور.

إن طبيعة الإخبار الشفاهية عبر الأشخاص والأجيال تؤدي تلقائياً إلى إعادة إنتاج أو إعادة صياغة، مع تغيير طفيف في الأسماء والأفعال والأقوال وردود الأفعال والأقوال، لمفردات الخبر الفكاهي، وأن عملية إعادة الإنتاج/ الصياغة هذه تستوجب أسانيد جديدة وهكذا. ويزداد الحرص على تلك الأسانيد بشكل أكبر إذا كانت الأخبار الفكاهية المعاد إنتاجها/ صياغتها آتية من ثقافات أخرى.

كما أن الموقف الفكاهي هو موقف قصصي ذو طبيعة سردية، والسرد يتطلَّب إلى جانب صيغ الإخبار والإسناد الانتقال إلى الزمن الماضي لتنفتح آفاق المتخيل السردي لدى المخاطب، وتتحقق المتعة والشوق لمتابعة الموقف/ الخبر حتى نهايته. ولا يخفى أن الإسناد في رواية المواقف/ الأخبار

---

[1] درس الدكتور النجار في القسم الخامس/ القصص الفكاهي، المخصص للنوادر والحكايات المرحة، وعرَّف النوادر/ وبيّن خصائصها بقوله ص 685 [النادرة هي أقصوصة مرحة تتكون من وحدة سردية مستقلة بذاتها، ومن ثم فهي تتسم بالإيجاز، بل هي ممعنة في القصر، محدودة الشخصيات، نمطية الأبطال، وتتكون من عنصر قصصي واحد Motif يدور موضوعها حول الحياة اليومية، والتجارب الشخصية الإنسانية.. وهي تتجاوز مجرد تحقيق الضحك كاستجابة سيكولوجية لدى جمهورها، بل تعكس في الوقت ذاته رأي هذا الجمهور في الهيئتين الاجتماعية والسياسية أفراداً وطوائف وجماعات، وهي إنسانية الشخوص، واقعية الأحداث، قلما يظهر فيها العنصر الخارق، ولها محور رئيسي واحد، تعمد خلاله إلى الإخلال المقصود بين التوازن أو التناسب الواجب للموقف أو للشخصية، وتعتمد على المفارقات التي يستحدثها الغباء أو البلادة أو الخدعة أو القول اللاذع أو أنماط السلوك الشاذة وما شابه ذلك، كما تعتمد على المفارقات التي تنجم عن المغالطات المنطقية أو الحيل البلاغية والبيانية، فتنتهي إلى موقف مفاجئ، غير متوقع، يثير الفكاهة، ويشير في الوقت ذاته إلى مغزى تقويمي أو دفاعي دال]. ثم يبين بعد ذلك سمات النادرة التي لا تختلف عن سمات/ مكونات السرد في الخبر الفكاهي عند ابن الجوزي في: أخبار الحمقى والمغفلين.

يعني أن السارد/ ابن الجوزي مفارق لمرويه، فهو يروي ما ليس له، وبذلك يحفظ وقاره، على اعتبار أن الضحك لا يليق بابن الجوزي وأمثاله، وناقل الكفر ليس بكافر أيضاً، على الرغم من أن المخاطَب يعي جيداً أن ابن الجوزي يقوم بإسناد الرواية إلى غيره، وهو الراوي الحقيقي لها. ويؤكد ذلك أن كثيراً من الروايات تسند لشخصيات نكرة (نمطية) مثل: بلغنا أن رجلاً، أو حكى فقيه، أو أذن مؤذن، أو سئل أعرابي، دون أن يذكر اسم الرجل أو الفقيه أو المؤذن أو الأعرابي.

أما صيغ الإسناد أو الإخبار فكثيرة وكلها أفعال في الزمن الماضي مثل: حدَّثني... أو حدثنا... أو قال... أو سمعت... أو عن... أو سأل... أو حكى... أما الرواة الذين نقل عنهم ابن الجوزي تلك الأخبار/ المواقف الفكاهية فكثيرون؛ منهم معارف كالجاحظ وابن الأعرابي والثعالبي والتنوخي وابن المرزبان وأبي العيناء والبحتري وأبي تمام وغيرهم، ومنهم نكرات كبعض المؤذنين والقرّاء والمُدرّسين والمُحَدِّثين والأعراب والغلمان وغيرهم.

ويمكن معرفة أصول المصنف "أخبار الحمقى والمغفلين" ورد رواياته إلى مصادرها عند تتبع أسماء الرواة الذين نقل عنهم ابن الجوزي. كما أن تلك الأسانيد وأسماء الرواة تبين أن ابن الجوزي جمع تلك الأخبار الفكاهية عن الحمقى والمغفلين من أزمنة وعصور مختلفة، وهو أمر لا غرابة فيه.

2/6- الراوي:

يرتبط الراوي، وهو مُكَوِّنٌ سرديٌ آخر للخبر الفكاهي، ارتباطاً وثيقاً بالإسناد. فما دام هناك إسناد للرواية فهناك راوٍ لها. وبحكم الطبيعة السردية الشفاهية للأخبار الفكاهية فإن الرواة يتعددون، حيث يقدم الساردُ الحقيقي/ ابنُ الجوزي، الراويَ الفعلي للخبر الفكاهي، الذي يروي ما شاهده أو سمعه بنفسه، أو يروي عن غيره. كما في قوله: "وعن ابن أخي شعيب بن حرب، قال: سمعت ابن أخي عمير الكاتب يقول وهو يُعَزّي قوماً: آجركم الله، وإن شئتم أجركم الله، كلاهما سماعي عن القرّاء"[1].

إن السارد الحقيقي المفارق لمرويه هنا/ ابن الجوزي قدم الراوي الفعلي للخبر/ الموقف الفكاهي، وهو ابن أخي شعيب، الذي قام بوظيفته السردية بسرد الخبر/ الموقف، وهو راوٍ ثقة قد شَهِدَ الموقف وسمع ما دار فيه بنفسه، كما أن الراوي قدم البطل الأحمق وهو ابن أخي عمير الكاتب. أما جملة "وهو يعزي" فقد حددت الفضاء المكاني والزماني للخبر/ الموقف الفكاهي، فهو مكان عزاء ووقت جِدٍ لا هزل. ثم حدثت المفارقة وهي جملة العزاء غير المتوقعة من البطل الأحمق المُعَزّي.

وكقوله: "وعن أبي زيد النحوي قال: وقفت على قصّاب وعنده بطون، فقلت: بكم البطنان؟ فقال: بدرهمان يا ثقيلان"[2].

---

[1] أخبار الحمقى والمغفلين: ابن الجوزي، ص 114.
[2] المرجع السابق: ص 119.

فالراوي يروي خبراً/ موقفاً، حصل له شخصياً.

وقد يروي الراوي عن غيره كقوله: "حدثنا محمد بن سعيد قال: سمعت الفضل بن يوسف الجعفي يقول: سمعت رجلاً يقول لأبي نعيم: حدثتك أمك، يريد: حدثك أمي الصيرفي"[1].

إن السارد الحقيقي هنا/ ابن الجوزي يقدم راوي الخبر/ الموقف وهو محمد بن سعيد، الذي يقوم بتقديم راوٍ جديد هو الفضل بن يوسف الجعفي، الذي يقوم بوظيفة سرد ما سمع من ذلك الأحمق/ المغفل.

وقد يكون الراوي معرفة كالجاحظ أو الأصمعي أو المدائني أو الدارقطني أو غيرهم. وقد يكون نكرة كقوله: قال أعرابي، أو أذن مؤذن. وقد يأتي الخبر دون راوٍ ولا سيما في الباب الرابع والعشرين حيث قدم السارد/ ابن الجوزي كثيراً من الأخبار/ المواقف الفكاهية دون رواة لها، وبذلك يتحول السارد راوياً كقوله: "سمع بعض المغفلين أن صوم يوم عاشوراء يعادل صوم سنة، فصام إلى الظهر وأكل، وقال: يكفيني ستة أشهر"[2].

وإذا كان السارد مفارقاً لمرويه في بعض الأخبار/ المواقف الفكاهية، يروي ما سمعه عن غيره فإنه قد يكون في أحيانٍ أخرى متماهياً يروي ما حدث له أو كان شاهداً عليه.

كقوله: "دخلتُ على بعض أصدقائي وفيهم مريض العين ومعي بعض المغفلين، فقال له المغفل: كيف عينك؟ قال: تؤلمني. فقال: إن فلاناً آلمته عينه أياماً ثم ذهبت، فاستحييت واستعجلت الخروج"[3].

3/6-الموقف:

يشكل الموقف مكوناً أساسياً من مكونات السرد في الخبر الفكاهي. ويعتمد على عنصر قصصي واحد قصير في الأغلب، قد يطول بعض الشيء أحياناً، وقد حدده ابن الجوزي في مصنفه وجعله لفئات مختلفة من الحمقى والمغفلين. ويتكون هذا الموقف /العنصر القصصي الواحد، من بطل أحمق/ مغفل يقوم بفعل أو قول، ثم يستقبل ذلك الفعل أو القول بطل ثانوي سوي، ثم تحدث المفارقة غير المتوقعة فينفرج الموقف في نهايته ويحدث الضحك، في عملية إرسال من السارد، عبر الراوي، واستقبال من المخاطَب. ويكون سبب المفارقة أو الخلل في التوازن المنطقي بين الأشياء هو الحمق أو التغفيل أو السذاجة في الرد من المغفل/ الأحمق مثل: "دعا أعرابي بمكة لأمه، فقيل له: ما بال أبيك؟ قال: ذاك رجل يحتال لنفسه"[4].

وقد يكون انفراج الموقف المؤدي إلى الضحك، من السوي بعد فعل أو قول من الأحمق/

---

(1) المرجع السابق: ص 73.

(2) المرجع السابق: ص 163.

(3) المرجع السابق: ص 157.

(4) المرجع السابق: ص 110.

المغفل، مثل: "عن المدائني قال: قرأ إمام: ولا الظَّالِّينَ، بالظاء المعجمة، فرفسه رجل من خلفه، فقال الإمام: آه ضهري، فقال له الرجل: يا كذا وكذا، خذ الضاد من ضهرك واجعلها في الظالين وأنت في عافية"[1] ويقوم الراوي، كما تقدَّم، برسم الفضاء المكاني والزماني للموقف، مما يساعد المخاطَب على فتح آفاق المتخيل السردي لديه ووضعه ذهنياً في قلب الموقف ليُحسن استقباله، كما في الموقفين السابقين، وكما في قوله: "قرأ إمام في صلاته: وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه خمسين ليلة، فجذبه رجل وقال له: ما تحسن تقرأ، ما تحسن تحسب"[2]. إن عبارة "قرأ إمام في صلاته" قد رسمت فضاء الموقف المكاني وهو المسجد، والزماني وهو زمن صلاة جهر، مما يساعد المخاطَب على الانتقال ذهنياً إلى ذلك المكان الطاهر والزمن الروحاني، اللذين يتطلبان الجد لا الهزل، ويأتي الموقف، وهو القراءة الخاطئة للآية القرآنية، وقد يكون الأمر طبيعياً لو أن الرجل أصلح خطأ الإمام، غير أن الرد غير المتوقع من الرجل قد أخل في التوازن المنطقي وجاء التهكم بالإمام، خلافاً لما قد استعد الذهن لاستقباله، فحدثت المفارقة وكان الضحك. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الذي أضحك هو الرد غير المتوقع من الرجل على قراءة الإمام الخاطئة للآية القرآنية وليس القراءة نفسها.

وتؤدي هذه الأخبار/ المواقف الفكاهية، وظيفة نقدية اجتماعية حرص ابن الجوزي على إبرازها في مجتمعه مسّت فئات كثيرة لشخصية نمطية واحدة هي شخصية الأحمق/ المغفل، أما الضحك فهو نتيجة طبيعية لتلقي هذا الخبر الفكاهي. ورغم وجود البطل الأحمق/ المغفل، والمقابل السوي، والفضاء المكاني والزماني، والمفارقة في الموقف، إلا أنه يظل موقفاً قصيراً، تتكثف فيه الأفعال والأقوال، ويخلو من التعقيد، ويعتمد على الواقعية والصدق في تصوير الموقف، مع المبالغة الشديدة، والجنوح في السياق القولي أو الفعلي، والشد الذهني، حتى الوصول إلى نهاية الموقف، حيث الانفراج والارتخاء الذهني، عند حدوث المفارقة غير المتوقعة في ردود الأفعال أو الأقوال، ليأتي الضحك في النهاية.

4/6-البطل:

يلعب البطل دوراً أساسياً في الخبر/ الموقف الفكاهي، وهو المكون الأساسي فيه، ونتيجة أفعاله أو أقواله، وعلاقته مع الطرف السوي المقابل له، تحدث المفارقة غير المتوقعة أو غير المنطقية فينفرج الموقف ويحصل الارتخاء الذهني، بعد الشد، فيحدث الضحك، ولهذا البطل المُضحِك كثير من الصفات الواجب توفّرها فيه.

والبطل في "أخبار الحمقى والمغفلين" نمطي ثابت الصفات، فهو أحمق أو مغفل، وإن اختلفت الفئة التي ينتمي إليها، كفئة القُرّاء أو رُوَاة الحديث أو القُضاة أو الأمراء والوُلاة أو الكُتّاب والحُجّاب أو المؤذنين أو الأئمة أو الأعراب أو الشعراء أو القُصّاص أو المتزهدين أو المعلمين أو الحاكة أو

---

[1] المرجع السابق: ص 105.
[2] المرجع السابق: ص 105.

غيرهم. ويشترك جميع هؤلاء بصفات ثابتة لازمت الشخصية النمطية لهم جميعاً. فالأحمق أو المغفل شخصية واقعية اجتماعية، إذ إن جميع الفئات التي أورد ابن الجوزي أخبارها الفكاهية شخصيات موجودة في الواقع الاجتماعي الذي عاش فيه، وهي في الغالب تؤدي وظائفها المهنية والاجتماعية في مجتمعاتها كقراءة القرآن أو رواية الحديث أو ممارسة القضاء... الخ، كغيرهم من الناس، إلا أنهم يمتازون بالحمق أو الغفلة. وهم أيضاً لا يعرفون صفات الحمق والغفلة التي فيهم، ولو عرفوها لتحاشوها، ولما كانت مواقفهم مضحكة. كما أنهم شديدو الالتصاق بالذات، بعيدون في عالمهم عن الآخرين.

والأحمق أو المغفل سطحي بليد، وهو سريع الإجابة دون تركيز، صريح ومباشر إلى أبعد الحدود، حتى قيل: "لا يقول الحق إلا أحمق أو صبي، فهو لا يملك القدرة على إخفاء نواياه ومقاصده، يقول ما في نفسه دون مراعاة لظروف المكان أو الوقت الذي هو فيه، ولا يراعي مشاعر الآخرين، بل يتصرّف وكأن أحداً لا يراه أو يسمعه، فهو يعيش في شبه عزلة شعورية في عالمه الخاص به دون اكتراث بالآخرين. وهو لا يرى نفسه ولا يرى أفعاله، ولا يسمع أقواله كما يراها أو يسمعها الآخرون، الذين يضخمونها ويبالغون في تصوّرها للضحك. كما أن الحمقى والمغفلين عند ابن الجوزي متسامحون وطيبون، غير أشرار، فهم لا ينزعجون من الضحك عليهم ولا يتشنجون ولا يغضبون ولا ينتقمون ممن يضحك منهم. وهم بالطبع لا يضحكون، لأنهم لا يعرفون حمقهم أو غفلتهم، ولا يعرفون أن فعلهم أو قولهم في ذلك الموقف كان مضحكاً. وهم يقبلون النصح والتوجيه في الغالب، فيما يحرص الآخرون الأسوياء على عدم نصحهم أو توجيههم، والتعامل معهم بأدب واحترام، دون إخلال في العلاقة، ليبقوهم في حمقهم أو غفلتهم، فيضحكون منهم، في عملية تواصل دون انقطاع. والأحمق أو المغفل لا يثير الشفقة كما يثيرها المجنون، لذلك فإن الأسوياء والعقلاء لا يضحكون من أفعال المجنون المخالفة للعقل والمنطق لأنه مثير للشفقة، ولكنهم بلا شك يمنعون في الضحك من فعل أو قول الأحمق لأنه لا يثير شفقتهم، فالشفقة تنفي الضحك.

والأحمق أو المغفل قد يكون مغروراً، حين يتصرّف بتعال ويتحدّث بغرور، والغرور مدعاة للضحك أيضاً، كما في أخبار بعض الحمقى والمغفلين من الأعراب والقُضاة والقُرّاء والمحدّثين الذين يخطئون ويكابرون فيُضْحَكُ عليهم. لذلك يبتعد العقلاء والأسوياء عن الغرور والجد المبالغ فيه، ويميلون إلى البساطة والتواضع والتبسيط حتى لا يكونوا مدعاة لضحك الآخرين عليهم. كما أن الأحمق/ المغفل له منطق خاص به مخالف لمن حوله يُسَبِّب ضحك الآخرين منه، لا سيما إذا ظهر زيف منطقه وبطلانه وأصرّ على التمسّك به.

ويؤدي البطل هذا وظيفته السردية في الخبر/ الموقف الفكاهي، فبعد أن يقدمه الراوي، الذي رسم الأبعاد المكانية والزمانية للموقف الفكاهي، يقوم البطل بفعل أو قول أمام بطل ثانوي سوي، يستقل ذلك الفعل أو القول، فيسأل أو يرد على البطل الأحمق/ المغفل الذي يقوم بدوره بردة فعل، أو قول، تلقائية غير منطقية، أو غير متوقعة فتحدث المفارقة وينفرج الموقف ويضحك الآخرون. وقد

يكون انفراج الموقف بفعل أو قول البطل الثانوي السوي نتيجة لفعل أو قول للأحمق أو المغفل. كما تبين سابقاً عند الحديث عن الموقف.

واستطاع ابن الجوزي أن يوظّف هذا المكون السردي /البطل الأحمق/ المغفل توظيفاً فنيّاً ويأتي بالأخبار الفكاهية ليحقق الكثير من الغايات والأهداف ذات الأبعاد السياسية، ولا سيما في الباب الثاني عشر، في ذكر المغفلين من الأمراء والولاة، ليبين المستوى الذي بلغه حال بعض الأمراء والولاة، في زمنه وفي غير زمنه، إذ بلغ فيهم الحمق والتغفيل مبلغه. منها: "حدثنا المدائني قال: كان عبد الله بن أبي ثور والي المدينة، فخطبهم فقال: يا أيها الناس، اتقوا الله وارْجوا التوبة، فإنه أهلك قوم صالح في ناقة قيمتها خمسمائة درهم. فسموه: مقوم الناقة، وعزله الزبير"[1]. ومنها: "خطب قبيصة، وهو خليفة أبيه على خراسان، فأتاه كتابه فقال: "هذا كتاب الأمير، وهو والله أهل أن يطاع، وهو أبي وأكبر مني"[2]. وكذلك الباب الثالث عشر: في ذكر المغفلين من القضاة. حيث انتشر بينهم الحمقى والمغفلون. وقد أورد ابن الجوزي كثيراً من الأخبار الفكاهية عنهم مثل قوله: "قال ابن خلف: قال بعض الرواة: تقدم رجلان إلى أبي العطوف، قاضي حَرّان، فقال أحدهما: أصلح الله القاضي، هذا ذبح ديكاً لي، فخذ لي بحقي، فقال لهما القاضي: عليكما بصاحب الشرطة فإنه ينظر في الدماء"[3]. وكقوله في خبر آخر: "بلغنا أن رجلاً قدّم رجلاً إلى بعض القضاة وادّعى عليه بثلاثين ديناراً وأقام شاهداً واحداً، فقال القاضي: ادفع له خمسة عشر ديناراً إلى أن يقيم الشاهد الآخر"[4].

وكأن ابن الجوزي يصرخ محتجاً متألماً حيناً، لما آل إليه أمر بعض الأمراء والوُلاة والقُضاة في مجتمعه، وساخراً بمرارة، حيناً آخر، من كثير من الفئات الاجتماعية كالقُرّاء الذين لا يحسنون قراءة القرآن، والمحدثين الذين لا يعرفون قراءة الأحاديث النبوية، والمؤذّنين، والأئمة وغيرهم. ويروي ابن الجوزي كثيراً من الأخبار الفكاهية في ذلك، كقوله: "وقال القاضي المقدمي: قرأ علينا عثمان بن أبي شيبة: جعل السقاية في رجل أخيه، فقيل هي: (في رحل أخيه) فقال: تحت الجيم واحدة"[5]، وكقوله: "وحكى لنا أبو بكر بن عبد الباقي البزاز: صَحّفَ رجل فقال: حدثنا سفنان البوري، عن جلد المجدا عن أنش عن النبي ﷺ قال: اذهبوا عنا، أراد سفيان الثوري، عن خالد الحذّاء، عن أنس، عن النبي ﷺ قال: ادهنوا غباً"[6].

"وعن أبي بكر النقاش قال: حدثنا أن أعرابياً سمع مؤذناً كان يقول: أشهد أن محمداً رسول الله بالنصب. فقال: ويحك فعل ماذا؟"[7]، وعن محمد بن خلف قال: مرَّ رجل بإمام يصلي بقوم فقرأ: ألم

[1] المرجع السابق: ص 90.
[2] المرجع السابق: ص 93.
[3] المرجع السابق: ص 96.
[4] المرجع السابق: ص 98.
[5] المرجع السابق: ص 66-67.
[6] المرجع السابق: ص 85.
[7] المرجع السابق: ص 103.

غلبت الترك. فلما فرغ قلت: يا هذا، إنما هو (غلبت الروم) فقال: كلهم أعداء لا نبالي من ذكر منهم"[1].

وهكذا جعل ابن الجوزي من هذا المكون السردي/ البطل الأحمق أو المغفل، أداة فنية، حقق من خلالها أهدافه وغاياته وكشف عن مدى المأساة السياسية التي يعيشها في ظل الدولة السلجوقية، حيث فساد الوزراء والولاة وصراع السلاطين والخلفاء، وحَذَّرَ من خطورة انتشار هذه النماذج على حساب دولة الخلافة العباسية. وكشف الأقنعة عن كثير من النماذج لفئات اجتماعية سادت في مجتمعه، وحقق ذلك من خلال المتعة الجمالية في سرد تلك الأخبار الفكاهية، فعوَّض نفسياً عمّا بداخله من ضيق وألم لتردي كافة الأوضاع في زمنه.

5/6-السارد والمخاطب:

وهو المكون السردي الأهم في الخبر الفكاهي حيث يقوم الخبر الفكاهي على عملية تواصل بين السارد /المُخْبِر والمخاطَب/ المُخْبَر عبر راوٍ يروي خبراً فكاهيًّا مضحكاً.

وفي "أخبار الحمقى والمغفلين" قام ابن الجوزي نفسه بدور السارد للخبر الفكاهي. فهو الذي اختار تلك الأخبار الفكاهية، إما من مشاهداته الخاصة في مجتمعه، أو مما سمعه أو نُقِل إليه، أو مما قرأه من أخبار السابقين له، غير أن ابن الجوزي لا يروي الخبر الفكاهي مباشرة بل يلجأ إلى خلق أداة فنية تؤدي دوره في السرد وهي الراوي، الذي يحرص ابن الجوزي في الغالب على إسناد الرواية إليه، إذ يبدأ الخبر الفكاهي غالبا بالإسناد مثل: عن عبد الله بن عمر بن أبان، أو عن محمد بن أبي الفضل، أو حدثنا إسماعيل بن محمد[2]، أو قال الدارقطني[3]، أو سمعت ابن الرومي[4]، أو جاء رجل إلى الليث بن سعد[5]، أو حكى لنا أبو بكر بن عبد الباقي البزاز[6]، أو غيرها من الصيغ، وعندما يباشر الراوي وظيفته الفنية في سرد الخبر الفكاهي يختفي السارد، وقد تحول مخاطبا، يستمع إلى الخبر ويستمتع به ضاحكاً، أو شاهداً يشهد على الموقف الفكاهي ويسجل ملاحظاته عليه.

كما حرص ابن الجوزي على أن يكون مفارقاً لمرويه، فهو يسرد ما سمع أو قرأ أو شاهد دون أن يجعل لنفسه دوراً أو مكاناً فيما يسرده، وإذا ظهر ابن الجوزي في "أخبار الحمقى والمغفلين" متماهياً لمرويه فإن هذا الظهور كان قليلاً جداً، في الباب الرابع والعشرين. وربما حقق ابن الجوزي بذلك أمرين: الأول، أن إسناد الرواية إلى الراوي، وتحوله هو مُخَاطَباً، ساعده كثيراً على مشاهدة الموقف الفكاهي والاستمتاع به عن بُعد، فكم راوٍ لطرفة اليوم يضحك ويستمتع بما يرويه أكثر من

---

(1) المرجع السابق: ص 104.
(2) المرجع السابق: ص65.
(3) المرجع السابق: ص 70.
(4) المرجع السابق: ص 71.
(5) المرجع السابق: ص 77.
(6) المرجع السابق: ص 85.

المخاطَبيـن المروي لهم، والثاني أن ابن الجوزي أبعد شبهة مشاركته أو روايته لأخبار فكاهية، فهو مجرد سارد لها فقط، وناقل الكفر ليس بكافر. مع أن قارئ أخبار الحمقى والمغفلين لابن الجوزي قد يستنتج أن كثيراً من الأخبار غير المسندة إنما هي من وضع ابن الجوزي نفسه، ولا سيما المحتشم منها. أما المخاطَب المستقبل لتلك الأخبار الفكاهية السردية فهو القارئ وليس المستمع. إذ لم يشأ ابن الجوزي أن يكون سارداً مباشراً لتلك الأخبار الفكاهية، ولم يرد أن يلتقي مع المخاطَب مباشرة ليجعل منه مستمعاً، فذلك لا يتناسب مع شخصية ابن الجوزي الجادة ولا يستقيم مع مكانته العلمية. لقد أراد ابن الجوزي أن يخلق مسافة زمنية ونفسية، وحاجزاً مكانياً بينه وبين مخاطبه، فتجاوز المستمع المباشر إلى القارئ البعيد فجعل القارئ مخاطَباً والراوي سارداً، فيما اكتفى هو بدور السارد الخفي.

***

7- أنماط الإخبار ومادته:

لقد استفاد ابن الجوزي في سرد أخباره الفكاهية، كما فعل أصحاب النوادر والملح، من الموروث القصصي الفكاهي العربي، سواء في المادة والمصادر أو أنماط الإخبار. وكما اتضح يمكن ردّ مادة الأخبار الفكاهية في "أخبار الحمقى والمغفلين" إلى مصادرها من القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، وقواعد النحو العربي، وأخبار اللحن، وحكايات الحمق والتغفيل، والشعر العربي وغيرها.

ويعد السرد هو الصيغة التي اعتمد عليها ابن الجوزي في تقديم أخباره عن الحمقى والمغفلين، فخاطب القارئ لا السامع فحقق أهدافه وغاياته المختلفة كما تقدّم.

واستخدم ابن الجوزي أكثر من نمط ليقدم لنا أخباره الفكاهية بما يتناسب مع طبيعة الموقف، وشخصية البطل، وفضاء الخبر الفكاهي المكاني والزماني، ومنها:

1/7- التصحيف:

وهو تغيير أحد حروف الكلمة لتدل على معنى آخر غير المعنى الصحيح، ويحدث عادة بسبب التنقيط.

وقد اعتمد ابن الجوزي على التصحيف بشكل كبير جداً ولا سيما في الباب العاشر، الذي خُصِّصَ للتصحيف في القرآن الكريم، والباب الحادي عشر، الذي خُصِّصَ للتصحيف في الحديث النبوي. أما مثال التصحيف في القرآن الكريم فكقوله: "وعن محمد بن عبد الله الخضرمي أنه قال: قرأ علينا عثمان بن أبي شيبة: فضرب بينهم سنور له ناب. فقيل له: إنما هو (بسور له باب) فقال: أنا لا أقرأ قراءة حمزة، قراءة حمزة عندنا بدعة"[1]. أما التصحيف في الحديث النبوي فكقوله: "حدثنا

---

[1] المرجع السابق: ص 67.

يحيى بن بكير قال: جاء رجل إلى البشير بن سعد فقال: كيف حدثك نافع عن النبي ﷺ [في الذي نشرت في أبيه القصة] فقال الليث: ويحك إنما هو [في الذي يشرب في آنية الفضة]"[1]

2/7-حسن التعليل:

وهو حسن تعليل أو تسويغ الفعل أو القول الذي حدث، كقوله: "وكان أعرابي يقول: اللهم اغفر لي وحدي، فقيل له: لو عممت بدعائك فإن الله واسع المغفرة، فقال: أكره أن أثقل على ربي"[2]. وكقوله: "دعا أعرابي بمكة لأمه، فقيل له: ما بال أبيك؟ قال: ذلك رجل يحتال لنفسه"[3].

3/7-ظاهره جد وباطنه هزل:

وهو أن يقول القائل ما ظاهره جد إلا أن القصد الحقيقي هو الهزل، كقوله: "حدثنا المدائني قال: كان عبد الله بن أبي ثور والي المدينة فخطبهم فقال: أيها الناس اتقوا الله وارْجوا التوبة، فإنه أهلك قوم صالح في ناقة قيمتها خمسمائة درهم"[4].

4/7-الخطأ في نسبة الكلام:

كأن يقول القائل: قال تعالى، ثم يأتي بحديث نبوي، أو يقول: قال الشاعر ويأتي بآية قرآنية، أو أن يقول: قال تعالى، ويأتي بيت شعر، كما في قوله: "وبلغنا أن يزيد بن المهلب ولى أعرابياً على بعض كور خراسان، فلما كان يوم الجمعة صعد المنبر وقال: الحمدُ لله، ثم ارتج عليه فقال: أيها الناس إياكم والدنيا فإنكم لم تجدوها إلا كما قال تعالى:

وما الدنيا بباقية لحي ... وما حي على الدنيا بِباقِ

فقال كاتبه: أصلح الله الأمير هذا شعر، قال: فالدنيا باقية على أحد؟ قال: لا، قال: فيبقى عليها أحد؟ قال: لا، قال: فما كلفتك إذن؟"[5].

5/7-الخطأ في النحو:

وهو كثير عند المؤذنين والأئمة والمتحذلقين كقوله: "عن ميمون بن هارون قال: قال رجل لصديق له: ما فعل فلان بحماره؟ فقال: باعِهِ، قال: قل باعَهُ، قال: فلم قلت بحمارِهِ؟ قال: الباء تجر، قال: فمن جعل باءك تجر وبائي ترفع"[6].

6/7-الاستفهام:

وهو أن يُستفهم بعد خطأ على سبيل التهكم. كقوله: "وقرأ إمام في صلاته: وواعدنا موسى

---

[1] المرجع السابق: ص 73.
[2] المرجع السابق: ص 110.
[3] المرجع السابق: ص 110. وسبق ذكره أيضاً عند الحاشية 29
[4] المرجع السابق: ص 90. وسبق ذكره أيضاً عند الحاشية 32
[5] المرجع السابق: ص 88.
[6] المرجع السابق: ص 115.

ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر، فتم ميقات ربه خمسين ليلة، فجذبه رجل وقال: ما تحسن تقرأ، ما تحسن تحسب![1].

7/7-التورية:

وهي إطلاق لفظ له معنيان: قريب لا يراد، وبعيد يراد وهو المقصود. كقوله: "وتذاكر قوم قيام الليل وعندهم أعرابي، فقالوا له أتقوم الليل؟ قال: إي والله، فقالوا: فما تصنع؟ قال: أبول وأرجع أنام"[2].

8/7-التمني:

كقوله: "وعن أبي حصين قال: عاد رجل عليلاً فعزّاهم فيه، فقالوا له إنه لم يمت، فقال: يموت إن شاء الله"[3].

9/7-الأمر:

كقوله: "وعن أبي عاصم قال: قال رجل لأبي حنيفة: متى يحرّم الطعام على الصائم؟ قال: إذا طلع الفجر، قال: وإذا طلع الفجر نصف الليل؟ قال: قم يا أعرج"[4].

10/7-النهي:

كقوله: "وركب أحمقان في قارب فتحركت الريح، فقال أحدهما: غرقنا والله، وقال الآخر: إن شاء الله، قال: لا تستثن حتى تسلم"[5].

11/7-السذاجة:

وهي السذاجة في السرد من شخص يفترض فيه الذكاء، وكثرت في القضاة، كقوله: "قال المدائني: استعمل حيان بن حسان قاضي فارس على ناحية كرمان فخطبهم فقال: يا أهل كرمان تعرفان عثمان بن زياد هو عمي أخو أمي، فقالوا: هو خالك إذن"[6].

12/7-إبدال كلمة مكان أخرى:

كقوله: "وعن محمد بن خلف قال: مر رجل بإمام يصلي بقوم فقرأ: ألم، غلبت الترك، فلما فرغ قلت يا هذا، إنما هو (ألم غلبت الروم) فقال: كلهم أعداء لا نبالي من ذكر منهم"[7].

---

[1] المرجع السابق: ص 105. وسبق ذكره عند الحاشية 31.

[2] المرجع السابق: ص111.

[3] المرجع السابق: ص 142.

[4] المرجع السابق: ص 142.

[5] المرجع السابق: ص 146.

[6] المرجع السابق: ص 96.

[7] المرجع السابق: ص 104. وسبق ذكره عند الحاشية 39.

13/7-الجناس المُحَرَّف:

وهو تشابه الكلمتين مع الاختلاف في الحركة، كقوله: "وقد روينا عن الوليد أنه قال لرجل: ما شأنك؟ فقال الرجل: شيخ نايفي، فقال عمر بن عبد العزيز: إن أمير المؤمنين يقول لك ما شأنك؟ فقال: خَتَني ظلمني، فقال الوليد: ومَنْ خَتَنَك؟ فنكس الأعرابي رأسه وقال: ما سؤال أمير المؤمنين عن هذا، فقال عمر: إنما أراد أمير المؤمنين مَنْ خَتَنُكَ؟ فقال: هذا، وأشار إلى رجل معه"[1].

14/7-التندر بالشعر:

كقوله: "وحكى بعضهم، قال: اجتمعنا ثلاثة نفر من الشعراء في قرية تسمى طيهاثا فشربنا يوماً، ثم قلنا: ليقل كل واحد بيت شعر في وصف يومنا، فقلت:

نلنا لذيذ العيش في طيهاثا

فقال الثاني:

لما احتثثنا القدح احتثاثا

فأرتج على الثالث فقال:

امرأتي طالقة ثلاثا"[2]

***

نتائج الدراسة

وتأتي هذه الدراسة لتسجل المضامين والمقاربات والنتائج التي وصلت إليها، حيث اتضح أن الطبيعة السردية للشخصية العربية كانت وراء استمرار القصص الفكاهي بل أشكاله الأدبية عبر العصور، حتى الزمن الحاضر، مروراً بعصر ابن الجوزي/ القرن السادس الهجري. وأن السمر /أدب المجالس أصبح السمة البارزة في مجتمع ابن الجوزي. ويبدو أن الذي ساعد ابن الجوزي على الدخول في عالم السرد، وتدوين الأخبار الفكاهية، وتصنيف المصنفات فيه مثل "أخبار الحمقى والمغفلين" هو حرصه على الاعتناء بهذا الموروث الحكائي القصصي السردي، من ناحية، ووجود الإطار العام لمصنفات وكتب النوادر والملح والأخبار جاهزاً أمامه يسير على منواله ويضرب على هداه، ولا سيما مصنفات ورسائل الجاحظ، و "جمع الجواهر في الملح والنوادر"للحصري القيرواني، من ناحية ثانية. إن تأثر ابن الجوزي في "أخبار الحمقى والمغفلين بتلك المصنفات والرسائل جاء ليؤكد الصلة السردية والتشابه التام بين النادرة والخبر الفكاهي.

---

[1] المرجع السابق: ص 115.

[2] المرجع السابق: ص 122، وفي الأصل المطبوع "امرأته طالق" وما أثبتناه هو الصواب.

وجاء تعريف الخبر الفكاهي ليزيد تلك الصلة وذلك التشابه بين الخبر الفكاهي والنادرة. كما أن المسوغات التي ساقها ابن الجوزي وأعلن عنها في "أخبار الحمقى والمغفلين" جاءت متطابقة إلى حد كبير مع تلك المقدمة الدفاعية، والمسوغات التي جاء بها الحصري القيرواني في "جمع الجواهر"، ولا سيما تلك الأقوال التي ساقها على لسان بكر بن عبد الله المزني، وأبي الدرداء، والحسن البصري، وأردشير بن بابك، وأبي الفتح كشاجم، في تسويغ جمع تلك الجواهر من النوادر والملح والفكاهات. وبالإضافة إلى ذلك فقد تم إلقاء الضوء على المسوغات غير المعلنة التي، ربما، كانت دافعاً دفعت ابن الجوزي إلى إطلاق صرخة الاحتجاج، المصحوبة بالغضب والألم معاً، للتعبير بالخبر الفكاهي عن العجز، المصحوب بالمرارة، لإيقاف ذلك الدمار والخراب والهوان الذي أصاب دولة الخلافة الإسلامية العباسية على يد السلاجقة. ولا شك أن الحروب الصليبية في بلاد الشام ضد المسلمين، وسقوط الدولة الأموية بالأندلس، قبل فتن السلاجقة وخرابهم، قد زادت من إحساس ابن الجوزي، بالعجز والغضب والمرارة، إن جميع تلك الأسباب، التي أعلن عنها ابن الجوزي أو التي سكت عنها، دفعته إلى إطلاق تلك الصرخة الفنية في "أخبار الحمقى والمغفلين" ليعلن بالخبر الفكاهي عن ألمه ورفضه وغضبه مما يحدث حوله، عن طريق تعرية الكثير من النماذج لفئات اجتماعية وسياسية ودينية وتعليمية وعلمية كثيرة في مجتمعه ممن اتسموا بالحمق والغفلة في زمن يتطلب الذكاء واليقظة لمجابهة الأخطار العظيمة والمدمرة التي تحيط بالأمة.

إن الإطار السردي للمصنف "أخبار الحمقى والمغفلين" جاء ليؤكد علاقة الخبر الفكاهي بالنادرة. حيث تشابه تلك الأطر، فقد جعل ابن الجوزي موضوع مصنفه الخاص بالحمقى والمغفلين إطاراً سردياً كبيراً للمصنف، وجعل الخمسة عشر باباً أطراً سردية صغرى، جاءت بعد مقدمة من تسعة أبواب في الحمق والتغفيل. وحوى كل باب/ إطار سردي صغير، الكثير من الأخبار الفكاهية ذات المكونات السردية الشبيهة بالنادرة.

وإذا كانت النوادر في لغة القدماء تساوي القصص الفكاهي في لغة المحدثين، فقد ذهب الأستاذان سعيد يقطين ومحمد رجب النجار إلى أن النوادر نوع من أنواع القصص الفكاهي. ولقد اتضح، لي بشكل أطمئن إليه، من خلال دراسة المكونات السردية للخبر الفكاهي في "أخبار الحمقى والمغفلين" لابن الجوزي أن تلك المكونات السردية تتطابق مع المكونات السردية للنادرة/ القصة الفكاهية. وبذلك تصل هذه الدراسة إلى أهم غاياتها وهي تأكيد أن الخبر الفكاهي يساوي النادرة، وهو، أعني الخبر الفكاهي، نوع من أنواع القصص الفكاهي.

وقد جاءت أنماط الأخبار الفكاهية في "أخبار الحمقى والمغفلين"، ومادتها أيضاً، لتزيد الأمر تأكيداً بأن الخبر الفكاهي مُساوٍ للنادرة، وأنه نوع من أنواع القصص الفكاهي.

□

المصادر والمراجع:

(1) البخاري، محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله، صحيح البخاري، بحاشية السندي- بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ.

(2) التهانوي، محمد علي الفاروقي. كشاف اصطلاحات الفنون. تحقيق الدكتور لطفي عبد البديع، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي، 1963م.

(3) الجاحظ، عمرو بن بحر. رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. المجلد الثالث، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1979م.

(4) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، أبو الفرج. أخبار الحمقى والمغفلين من الفقهاء والمفسرين والرواة والمحدثين والشعراء والمتأدبين والكتاب والمعلمين والتجار والمتسببين وطوائف تتصل للغفلة بسبب متين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.

(5) ابن الجوزي. كتاب القُصّاص والمُذَكِّرين. تحقيق الدكتور محمد بن لطفي الصباغ، الطبعة الثانية، بيروت: المكتب الإسلامي، 1988م.

(6) الحصري القيرواني، إبراهيم بن علي. جمع الجواهر في الملح والنوادر. تحقيق محمد علي البجاوي. الطبعة الثانية، بيروت: دار الجيل، بدون تاريخ.

(7) ابن حنبل، الإمام أحمد. مسند الإمام أحمد بن حنبل. الطبع الأولى، بيروت، عمّان: المكتب الإسلامي، 1993م.

(8) الزهراني، محمد بن مفسر بن حسين. نفوذ السلاجقة السياسي في الدولة العباسية 447-590هـ. الطبعة الأولى. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982م.

(9) طه، نعمان محمد أمين. السخرية في الأدب العربي حتى نهاية القرن الرابع الهجري. الطبعة الأولى، القاهرة: دار التوفيقية للطباعة، 1978م.

(10) ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.

(11) النجار، محمد رجب. التراث القصصي في الأدب العربي، مقاربات سوسيو- سدية. المجلد الأول. الطبعة الأولى، الكويت: ذات السلاسل، 1995م.

(12) يقطين، سعيد. الكلام والخبر، مقدمة للسرد العربي. الطبعة الأولى، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997م.

لباب الآداب

د.سمر روحي الفيصل[1]

عُني العرب بنوع جليل من التّأليف، هو كتب الثّقافة الأدبيّة العامّة. وهذه الكتب لا تختصُ بفنّ واحد، ولا تهدف إلى الإحاطة بموضوع من الموضوعات، بل تأخذ من كلّ علم بطرف[2]؛ لأنها تفهم الأدب على أنه إلمام القارئ بطرف من التّاريخ والفلسفة والحكمة والشّعر والنّثر. ولهذا السبّب دُعيت بكتب الثّقافة الأدبيّة العامّة، كالحيوان، والبيان والتّبيين، للجاحظ، والكامل للمبرّد، وعيون الأخبار لابن قتيبة، والعقد الفريد لابن عبد ربه، والأمالي لأبي علي القالي، وغيرها. وقد أسهم الفارس الشّاعر الأديب أسامة بن منقذ (شيزر 488هـ/ دمشق 584هـ) في هذا النوع من التّأليف، فقدّم للمكتبة العربيّة كتاب (لباب الآداب)، فضلاً عن كتب أخرى نملك بعضها كالاعتبار والدّيوان والبديع في نقد الشّعر، ونعتقد بأن بعضها الآخر مخطوط أو ضائع، كالتّجائر المربحة والمساعي المنجحة، والتّأسّي والتّسلّي، والتّاريخ البدريّ، وأخبار البلدان...

أمّا (لباب الآداب) فقد حقّقه أحمد محمد شاكر عام 1354هـ/ 1935م، وأُعيدتْ طباعة التّحقيق نفسه ثانية عام 1407هـ/ 1987م. وفي هذه الطّبعة مقدّمتان: الأولى للمحقّق أحمد محمد شاكر، والثّانية للدّكتور يعقوب صروف الذي كان له فضل الكشف عن الكتاب وعرضه أوّل مرّة في مجلّة المقتطف عام 1907. وقد ضمّ التّحقيق فهارس للأبواب والأعلام وأيّام العرب والأماكن والقوافي. وسأسعى، هنا، إلى تقديم قراءة لهذا الكتاب تنطلق من الرّغبة في التّعريف به، وتهدف إلى تقديم رأي فيه.

انتهى أسامة بن منقذ من تأليف كتاب (لباب الآداب) عام تسعة وسبعين وخمسمائة للهجرة، قبل

(1) باحث من سورية.

(2) للتفصيل انظر كتاب: "نظرة تاريخيّة، في حركة التأليف عند العرب"، للدكتور أمجد الطرابلسي -حلب- ط3، 1966، ص 122-123.

وفاته بخمس سنوات تقريباً، وهو ابن إحدى وتسعين سنة. أما بداية عمله في هذا الكتاب فترجع إلى عزلته في حصن (كيفا) التي امتدّت من خلافه مع نور الدّين زنكي إلى قيام الدّولة الأيوبيّة؛ أي أنها امتدّت نحواً من عشر سنوات. وهذا أمر مقبول؛ لأن كتاب (لباب الآداب) ضخم (468 صفحة من القطع الكبير) يحتاج إنجازه إلى وقت وجهد لم يتوافرا لأسامة قبل عزلته في حصن (كيفا). والظّنّ أنّه وضع في حصن (كيفا) هيكل (لباب الآداب)، وبدأ يملؤه بالاختيارات، ولكنه لم يفرغ منه؛ لأنه شُغل عنه بالعودة إلى الحياة السياسيّة. وحين شارف على التّسعين، وأصبح شيخاً يدبّ على عصاه، اضطر إلى ملازمة بيته واعتزال الحياة الرسميّة، ومن ثَمَّ عاد إلى العمل في (لباب الآداب)، ولكنّها كانت عودة الشّيخ الذي يملي على النّاسخ وليست عودة الشّيخ القادر على الكتابة بيده. يعزّز ذلك ما ذكره يعقوب صرّوف من أن النسخة التي تحدّث عنها في مجلّة المقتطف هي النسخة التي كُتِبت في حياة أسامة عام 579هـ.

وقد قُطعت الأوراق الأولى من أوائل أبوابها وأُبدلت بغيرها، وزيد فيها عدد من الآيات والأحاديث النبويّة. ورجّح صرّوف أن يكون أسامة نفسه نقّح كتابه بعد تبييضه ونسخه[1]، وأنه أمر بقطع الأوراق الأولى من الأبواب، وأملى على النّاسخ غيرها.

وقضيّة إملاء كتاب (لباب الآداب) تُعلِّل ما ذكرتُه من تأليف أسامة كتابه وهو ابن إحدى وتسعين سنة، وكان آنذاك ضعيفاً يدبّ على العصا، لا تُسعفه ذاكرته على التدقيق في الاختيارات، وتصنيفها، وترتيبها داخل الأبواب. كما تُعلّل ما ذكره يعقوب صرّوف من أن الكتاب يضمُّ مواضع من خطأ السّماع، أو تصحيف السّماع. وهذه المواضع ما كانت لتخفى على أسامة لو نسخ كتابه بيده.

وليس لديَّ ما يُحدّد الحوافز التي دفعت أسامة إلى تأليف (لباب الآداب)؛ لأنه لم يُمهّد لكتابه بمقدمة يوضّح فيها عمله وهدفه وخطّته. وربّما ألقت حادثة السّفينة التي أقلّت أهل أسامة من مصر ضوءاً يعين على تحديد حافز من حوافز تأليف اللّباب، هو ضياع مكتبة أسامة، وفيها أربعة آلاف مجلّد، في السّفينة بعد أن أصابها العطب في عكّا، واستولى الصّليبيون على محتوياتها. وهناك ما يدلّ على أن أسامة حزن كثيراً على ضياع مكتبته، ولعلّ هذا الحدث حفزه إلى تأليف كتاب يجمع خلاصة ما كان قرأه في الكتب الضّائعة، فضلاً عن أن التّأليف في كتب الأدب العامّة كان سائداً في الحياة الأدبية العربيّة آنذاك، وهو -وحده- كافٍ لحفز أسامة إلى الإسهام في هذا الحقل من حقول التّأليف.

ومن المفيد القول إن كتاب (لباب الآداب) يضم سبعة أبواب، هي: باب الوصايا-باب السّياسة-باب الكرم- باب الشّجاعة- باب الآداب- باب البلاغة- باب ألفاظ من الحكمة في معانٍ شتّى. وقد بنى أسامة الأبواب كلّها على نهج واحد، إذ كان يبدأ الباب بآيات من القرآن الكريم، ويُثنّيه بعدد من الأحاديث النّبويّة، ويختمه بطائفة من أقوال الأدباء والشّعراء. غير أنه لم يضع لكتابه مقدّمة، ولم

[1] انظر مقدّمة "لباب الآداب" للدكتور يعقوب صرّوف، ص 10.

يُذيّله بخاتمة. وأهمل الحديث عن الأسباب التي دعت إلى اختيار أبواب الكتاب. وهذا النقص يصعب تعليله وإنْ كانت أبواب الكتاب تدلّ على أن أسامة رغب في تقديم كتاب من كتب الثقافة العامّة، يضمّ آيات وأحاديث وأقوالاً مختارة من كتب التاريخ والبلاغة والأدب.

وإذا كان اختيار المرء وافد عقله كما ذكر ابن عبد ربّه في (العقد الفريد)[1]، فإن أسامة بن منقذ قدّم اختيارات تنمّ على ثقافته الدّينيّة والأدبيّة والفلسفيّة، بحيث أصبح (لباب الآداب) من أجود كتب الأدب وأحسنها[2]، (غزير المادّة في الموضوعات التي رُتّبت في تلك الكتب السّبعة، يدلّ على اتّساع معرفة أسامة واطّلاعه على ما ورد عن الأقدمين من شعر ونثر، ومن مأثور قول وحكمة، إضافة إلى إعجاز القرآن وفنون البلاغة)[3]. بل إن (لباب الآداب) يُعدُّ من بين كتب أسامة الجياد، وهو يلي كتاب (الاعتبار) في الجودة والشّهرة[4]. وحين ننعم النّظر فيه نلاحظ الآتي:

أوّلاً: تنمّ اختيارات أسامة في لباب الآداب على سعة مخزونه الثّقافيّ. فهو يحفظ القرآن الكريم وقدراً كبيراً من الأحاديث النّبويّة والأقوال المأثورة وقصائد الشّعر. وقد أشار القدماء إلى هذا الأمر، وخصوصاً ما يتعلّق بحفظه كثيراً من الشّعر[5]، من ذلك ما نقله الحافظ الذّهبيّ في (تاريخ الإسلام) عن الحافظ أبي سعد السّمعانيّ، قال: (قال لي أبو المظفّر [يعني: أسامة]: أحفَظُ أكثر من عشرين ألف بيت من شعر الجاهليّة)[6].

وإذا كان التّشكيك في عدد الأبيات التي حفظها أسامة مقبولاً[7]، فإن قدرته على الحفظ واستدعاء ما يحفظه لا مجال للشّكّ فيها. فكتاب (لباب الآداب) يدلّ على أنه كان يعتمد على ذاكرته اعتماداً كبيراً. إذ كان يذكر الأحاديث والأبيات الشّعريّة كما حفظها، دون أن يكلّف نفسه عناء مراجعتها في مظانّها. ومن ثَمَّ كثر لديه عدم تحديد أسماء الشّعراء[8]، والاستشهاد بأحاديث ضعيفة[9] أو منسوبة إلى الرسول ﷺ[10]، وتكرار بعض ما سبق له ذكره في كتاب (الاعتبار)[11]، وتداخُلُ أبياتٍ من قصيدةٍ بأبياتٍ من قصيدة أخرى للشّاعر نفسه[12]. وهذه كلّها صور من النّقص في لباب

---

[1] العقد الفريد، لابن عبد ربّه، المطبعة الأزهرية، القاهرة 1928، 3/1.

[2] مقدّمة أحمد محمد شاكر لكتاب لباب الآداب، ص 6.

[3] أسامة بن منقذ، قمر كيلاني –مكتبة النوري، دمشق 1982، ص 116.

[4] أسامة بن منقذ، د. أحمد كمال زكي أعلام العرب 79 دار الكاتب العربي القاهرة 1968، ص 169.

[5] الأدب في بلاد الشام د. عمر موسى باشا المكتبة العباسية، دمشق 1972، ص 240.

[6] نقلاً عن مقدمة أحمد محمد شاكر، للباب الآداب

[7] شكك فيليب حتي في أثناء ترجمته لأسامة في مقدمة تحقيقه كتاب (الاعتبار) في أن يحفظ أسامة هذا القدر من الشعر الجاهلي، منطلقاً من أن جيل أسامة لم يصل إليه هذا المقدار من الشعر الجاهلي.

[8] انظر لباب الآداب ص 366، 368، 371، 373، 387، 412، 413... الخ.

[9] من نحو: سيّد القوم خادمهم، المرء كثير بأخيه، استعينوا على الحاجات بالكتمان فكل ذي نعمة محسود.

[10] من نحو: المرء مخبوء تحت لسانه، الشريد من غلب نفسَهُ، لا تجني على المرء إلاّ يده.

[11] لباب الآداب، أسامة بن منقذ، ص 199.

[12] كما هي حال أبيات امرئ القيس. انظر لباب الآداب ص 368، 369.

الآداب، تدلّ على اعتماد أسامة على ذاكرته. ولو لم يعتمد على هذه الذّاكرة لاتّضح له الضّعف والتّداخل والتّكرار، ولما رأيته يقبل بذلك وهو الحريص على إفادة القارئ.

ثانياً: إذا كان النّقص دليل اعتماد أسامة على ذاكرته، فإن كتاب لباب الآداب يضمّ مرويات كثيرة صحيحة، فكيف استوعبت ذاكرة أسامة هذا العدد الكبير من الأقوال والحكايات والقصائد والآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة؟. أعتقد أن أسامة لم يكن يعتمد على ذاكرته وحدها، بل كان يضيف إليها النّسخ من كتب الأدب والتّاريخ.

والملاحظ أنه لم يُحدّد المصادر التي نقل منها، اكتفاءً بذكر الرّواة والقائلين. وهذه أمثلة من لباب الآداب تُوضّح ذلك:

-عن سليمان بن عيّاش قال... (ص91)

-قال مصعب الزّبيريّ:... (ص92، 95، 97، 99)

-عن عكرمة بن الأغرّ عن أبيه قال: ... (ص104).

-قال الاسكندر:... (ص57)

-وقالت الحكماء:... (ص41، 70، 72)

-وقالوا:... (ص41، 42، 43، 48، 71)

-وقيل:... (ص44، 52)

-وقال الحكيم: ... (ص 54، 56، 58، 59، 60، 74)

-وقال آخر: ... (ص 54، 55)

تدلّ الأمثلة على أن أسامة أهمل تحديد المصادر التي اختار منها مرويّاته، كما أهمل في أحايين أخرى اسم الرّاوي الذي نقل عنه. ولا تُضعف هذا الحُكْمَ تلك المواضعُ القليلةُ التي حدَّد فيها مصادره، كما فعل في إشارته إلى كتاب (الفرائد والقلائد) لأبي الحسن علي بن محمد الصّغاني[1]، وهو مؤلّف مجهول لا نعرف شيئاً عنه[2]. صحيح أن إهمال المصادر أضرّ بقيمة (لباب الآداب)، ولكنّ فضل أسامة باق، إذ حفظ لنا مرويّات ضاعت أصولها الأولى، كما هي حال مرويّاته عن كتب أبي الحسن المدائنيّ (135-225هـ). كما حفظ لنا مرويّات أخرى نستطيع بشيء من الجهد تحديد مصادرها، وخصوصاً الشّعريّة منها. وهذه المرويّات تدلّ على أن أسامة لم يبذل الجهد نفسه في نسبة المرويّات الشعريّة إلى أصحابها الشعراء، مكتفياً بقوله المعتاد: (قال آخر) أو (قال الشّاعر)[3].

---

(1) لباب الآداب، أسامة بن منقذ، ص 67.

(2) أبو الحسن الصّغاني غير الرّضي الصّغاني (الحسن بن محمد) المتوفى عام 650هـ.

(3) من ذلك البيتان المذكوران في ص17 وهما لأبي العتاهية، والأبيات الأربعة المذكورة في ص 26 وهي لأبي الأسود الدؤلي، والأبيات الثلاثة المذكورة في ص 27 وهي لصالح بن عبد القدّوس، والبيتان المذكوران في ص 40 وهما للأفوه الأودي، والأبيات الثلاثة المذكورة في ص 48 وهي لأوس بن حجناء.

ثالثاً: يُخيَّل إليَّ أن أسامة بن منقذ استند في اختياراته إلى حاجة أبواب كتابه إلى مرويّات معيَّنة، ولم يستند إلى ذائقته الجماليّة، وكأنّ تحديده أبواب كتابه فرض عليه اختيار مرويّات تصلح لأداء المعنى الخاصّ بالباب. وهذا العمل إنْ دلّ على شيء فإنه يدلّ على أن أسامة جمّاعة أخبار وأشعار وأقوال، وعلى أنه كان يسعي إلى الإحاطة بما قيل في المعنى الذي يدور الباب حوله. والواضح بالنسبة إليّ أنّ أسامة لم يُصنف ما جمعه، ولم يلجأ إلى أيّ نوع من أنواع التّرتيب، بل كان يحشد الآيات والأحاديث والأقوال والأشعار حشداً، سواء أكان حشدها منطقيّاً أم لم يكن. وقد توافر هذا المنطق أحياناً، فبدتْ المرويّات معبّرة عن جوانب المعنى، ولكنّ المنطق لم يكن له أثر في ترتيب المرويّات داخل أبواب الكتاب في الغالب الأعمّ، وهذا ما جعل المرويّات أكداساً من الكلام المفيد تفتقر إلى منهج أو طريقة تجعل القارئ ينتقل في أثناء قراءته من عصر إلى آخر، أو من جانب من المعنى إلى جانب آخر.

رابعاً: لا أشكُّ في أنّ (لباب الآداب) كتاب من كتب الثّقافة الأدبيّة العامّة، ولكنّه كتاب يفتقر إلى الأصالة لسببين:

أولهما : عناية أسامة بمرويّات ذكرتها كتب الأدب والتّاريخ السّابقة، وعُنيتْ بها رواية وترتيباً.

وثانيهما : فقدان مصادر بعض المرويّات التي اختارها.

والظّنُّ أنّ المعاصرين أهملوا كتاب أسامة لغزارة مادّته وعدم تصنيفها. ولو عُنوا به لمنحوه الأصالة التي يفتقر إليها. من ذلك مثلاً ذكره أبياتاً من الشّعر دون أن ينسبها إلى أصحابها. وهذا أمر يمكن استدراكه إذا حُقّق الكتاب تحقيقاً جديداً يضيف إلى التّحقيق الرّائد الذي نهض به أحمد محمد شاكر، دون أن ينكر فضله في إخراج الكتاب والعناية به. ولا شكّ في أنّ التحقيق الجديد سيكشف عن أن أسامة اختار من دواوين الشعراء المغمورين قدراً كبيراً من الشّعر. وهذا القدر يُعين على جمع دواوين هؤلاء الشّعراء، ويُسهم في بناء الصّورة الكليّة للتّراث الشّعريّ العربيّ. أمّا الشّعراء المعروفون فلم يكثر أسامة من اختيار أشعارهم. إذ اختار –على سبيل التّمثيل لا الحصر– بيتين لكلّ من المتنبي وامرئ القيس، وثلاثة أبيات لطرفة والأعشى، وخمسة أبيات لزهير، وستة أبيات للفرزدق. ولم يختر شيئاً لأبي تمّام وتأبّط شرّاً وعمرو بن كلثوم والأخطل وغيرهم من الشّعراء المعروفين. ولعلّ ذلك كلّه يقود إلى أن افتقار (لباب الآداب) إلى منهج واضح في الاختيار جنى عليه، وإن كان يتّسم بغزارة المادّة. كما يقود إلى أن هذا الكتاب كنز يحتاج إلى خبير يُنقّب في محتوياته، ويعيد تصنيفها ليجعل الإفادة منها ميسورة.

□

المصادر والمراجع

1- الآداب في بلاد الشام: د. عمر موسى باشا- دمشق 1972م.

2- أسامة بن منقذ: د. أحمد كمال زكي- القاهرة 1968م.

3- أسامة بن منقذ: قمر كيلاني- دمشق 1982م.

4- العقد الفريد: ابن عبد ربه- القاهرة- 1928م.

5- لباب الآداب: أسامة بن منقذ- تح أحمد محمد شاكر- ط1: القاهرة 1935م، ط2: مصورة 1987م.

6- نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب: د. أمجد الطرابلسي- ط3، حلب 1966م.

□□□

حرّان

المدينة المنسية

عبد الرحمن بدر الدين

حرّان *مدينة قديمة جداً، تقع في أرض الجزيرة، قرب منابع نهر البليخ بين الرها ورأس العين. ولقد أطلق عليها أسماء عديدة، عبر العصور التي تتالت عليها، فهي عند اليونان "كران" وعند الرومان "كارياي" ودعاها بعض آباء الكنيسة باسم هيلنوبوليس sHellenopoli أي المدينة الوثنية(1). وورد اسمها في الكتابات المسمارية باسم حرانو ومعناها الطريق. وكانت حران زمن الآراميين مركزاً لإحدى دويلاتهم وقد ورد ذكرها في التوراة باسم (فدان ارام Padam Aram) أي حقل آرام. وذلك بمناسبة نصح إسحاق لابنه يعقوب بالذهاب إلى فدان ارام ليأخذ لنفسه زوجة من هناك من بنات خاله أخي أمه رفقة(2) وسماها العرب حران، وقال بعضهم أن أول من بناها هو بهاران أخو إبراهيم الخليل وسميت على اسمه(3).*

اكتسبت حران أهميتها قديماً بسبب عاملين: أولهما وقوعها على طريق تجاري هام يصل بين آسيا الوسطى وبلاد الشام، وثانيهما كونها مركزاً هاماً وذا شهرة لعبادة الإله سين أي القمر الذي كان الآشوريون يظهرون كل احترام له فيقدمون له النذور والهدايا، وبخاصة بعد سقوط نينوى عام 612 ق.م إذ هرب قسم من الآشوريين إليها وأعلنوا فيها تتويج آشور أوباليت أخي الملك آشور بانيبال ملكاً على آشور، إلا أن نابوبلاصر وكان على رأس جيش مؤلف من بابليين وميديين اتجه

(1) دائرة المعارف الإسلامية، المجلد 14، ص 55.

(2) العرب واليهود في التاريخ للدكتور أحمد سوسة، ص 828.

(3) معجم البلدان، ياقوت الحموي.

نحو حرب، فهرب أهلها قبيل وصوله، فسنحت للقائد الغازي الفرصة لنهبها واحتلالها.[1]

كان لموقع حران التجاري قبل الميلاد أهمية كبرى في تنوع سكانها فلقد استوطنها مكدونيون جاءوا مع الاسكندر المكدوني، وقد أطلقوا على آلهة حران أسماء يونانية، كما استقر فيها سوريون وفرس وأرمن وعرب.. وبقيت هذه المدينة محافظة على وثنيتها حتى بعد انتشار المسيحية، وربما فضّل أهلها ذلك حرصاً على ما تدره عليهم سمعتها الدينية.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن عدة قرى دعيت باسم حران منها: إحدى قرى حلب، وحران الكبرى، وحران الصغرى، قريتان من البحرين لبني عامر. وحران العواميد في غوطة دمشق.[2]

وفي عصر الخليفة عمر بن الخطاب، استسلمت حران للقائد العربي عياض بن غنم عام 49 هـ/639م وكانت تعد آنذاك حاضرة ديار مضر. ولقد جرت مفاوضات مع سكانها الذين طلبوا من عياض السير أولاً إلى الرها، حتى إذا ما صالحه سكانها عمدوا هم إلى مصالحته، وخلوا بينه وبين النصارى من سكانها، وعندما علم هؤلاء بما عرضه الحرانيون على عياض أرسلوا إليه يعلمونه بقبولهم بما عرضه.[3]

توجه عياض نحو الرها وحاصرها، ولم يستطع جيشها مقاومة العرب المسلمين، فطلب أهلها الصلح والأمان فاستجاب لهم عياض وكتب لهم كتاباً جاء فيه:

"إني أمنتهم على دمائهم وأموالهم وذراريهم ونسائهم، ومدنهم وطواحينهم إذا أدوا الحق الذي عليهم، ولنا عليهم أن يصلحوا جسورنا ويهدوا ضالنا." أما ما فرضه عياض فهو أن يؤدوا عن كل رجل ديناراً ومُدَّي قمح.[4] وقد صالح عياض أهل حران على الشروط نفسها التي وافق عليها أهل الرها.

بقيت حران خلال الحكم الأموي تنعم إجمالاً بهدوء نسبي تمارس أعمالها التجارية وتتابع معتقداتها الدينية التي كانت مزيجاً من الديانة البابلية القديمة واليونانية والأفلاطونية الحديثة.[5] وجميع هذه المعتقدات ذات طابع وثني. وقد نقل الخليفة عمر بن عبد العزيز معاهد الطب من الاسكندرية حيث ازدهر الطب اليوناني إلى أنطاكية وحران.[6]

وفي أواخر العصر الأموي انتقلت إليها عاصمة الدولة، إذ جعلها مروان الثاني بن محمد مقراً لإقامته ونقل إليها دواوين الدولة وإداراتها[7]، ومنها خرج على رأس جيش قوامه اثنا عشر ألف

---

(1) قصة الآثار الآشورية، تأليف: اي. رويستن بايك، وترجمة يوسف داود عبد القادر، ص 135.

(2) القاموس، تأليف علي بحت، ص 93.

(3) فتوح البلدان للبلاذري، ص 181.

(4) فتوح البلدان للبلاذري، ص 182.

(5) ضحى الإسلام لأحمد أمين، ج1، ص 27.

(6) عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، جزء 1، ص 116.

(7) تاريخ العرب المطول: فيليب حتي- ص 355.

لقتال جيش العباسيين وكان بقيادة عبد الله بن علي[1] عم أبي العباس السفاح. وقد انهزم مروان بن محمد في هذا اللقاء مما زاد في قوة العباسيين فأخذوا يتابعون تقدمهم للقضاء على الدولة الأموية.

كان هدف مروان من نقل العاصمة من دمشق إلى حران أن يكون على مقربة من خصومه العلويين والعباسيين، معتمداً في ذلك على مساندة القيسيين له. ومن المشكلات التي تعرض لها مروان ليثبت حكمه قيام الخوارج بحركة تزعمها الضحاك بن قيس الشيباني في الجزيرة الشمالية ونادى بنفسه خليفة، وقد ساندته قبائل ربيعة إلا أنه لم يصمد طويلاً وفشل في قتاله فزج به في أحد السجون في حران وبقي فيه حتى وفاته بالطاعون عام 133هـ/750م[2]، كما سجن في حران إبراهيم ابن الإمام محمد بن علي العباسي، وبقي في سجنه نحو شهرين ثم توفي بالطاعون عام 750م، وقيل إن مروان بن محمد أمر بقتله وقد رثاه الشاعر سُديف بن ميمون فقال من قصيدة له:[3]

قد كنت أحسبني جلداً فضعضعني

قبر بحرّان فيه عصمة الدين

وعندما آلت الخلافة لبني العباس، استمرت حران على معتقداتها الروحية، وقيل إن الخليفة المأمون مرَّ على هذه المدينة وهو في طريقه لمحاربة الروم البيزنطيين فسأل أهلها عن ديانتهم وهل هم مسيحيون أو يهود فأجابوه بالنفي، فقال لهم: إمّا أن تعتنقوا الدين الإسلامي أو أحد الدينين السابقين، وعند عودتي ستخبرونني بقراركم وباسم الدين الذي اخترتموه، وإلا فإنني سأقضي عليكم، ولقد اقترح بعض النابهين من أبناء المدينة والمطلعين على القرآن الكريم بأن يعلموا الخليفة بأنهم الصابئة الذين ورد ذكرهم في القرآن، وبذلك نجوا من القتل، وبقيت هذه التسمية هي السائدة على سكان تلك المدينة.

وفي الدور الثاني للدولة العباسية وهو دور تجلى فيه ضعفها استطاع وثاب النميري أن يقيم دولة له في حران هي الدولة النميرية (380-410هـ/ 990-1019م) وكانت موالية للدولة الفاطمية التي حكمت حران حتى عام 474هـ/1081م؛ وانتقلت في هذا العام إلى سلطة الفضيليين وهم حلفاء السلاجقة فعينوا أحد رجالاتهم والياً على حران، إلا أن أهلها ثاروا عليه وعلى السلاجقة فقمعت ثورتهم بكل قسوة، ثم انتقلت حران بعد ذلك إلى سلطة عماد الدين زنكي فألحقها بإمارته في الموصل 521هـ/1127م ثم انتقلت زمن الأيوبيين لتصبح تحت حكم الملك العادل أخي صلاح الدين الأيوبي وذلك عام 587هـ/1191م.

زار الرحالة ابن جبير مدينة حران، وكتب عن سكانها ووصف مبانيها وأسواقها وقد أجزل لها

---

[1] المصدر السابق، ص 356.

[2] تاريخ الشعوب الإسلامية: كارل بروكلمان، الجزء الأول، ص 199.

[3] سُديف: شاعر حجازي متشيع توفي 146هـ.

المنحوتة، المرصوص بعضها على بعض، في نهاية من القوة وكذلك بنيان الجامع المكرم، ولها قلعة حصينة مما يلي الجهة الشرقية منها... الخ. "والبلد كثير الخلق، واسع الرزق، ظاهر البركة، كثير المساجد، جم المرافق على أحفل ما يكون من المدن"(1).

أصيبت حران بزلزالين الأول عام 508هـ/1114م، والثاني 552هـ/1157م فتهدمت معظم مبانيها، وارتحل عنها بعض أهلها، فأخذت أهميتها بالتراجع، ولقد احتلها المغول بقيادة هولاكو وشتتوا ما تبقى من سكانها فنفوهم إلى الموصل، وماردين ودمروا مبانيها ومساجدها، وأشاعوا فيها الخراب، ثم استخلصها المماليك من يد المغول، وكانت قد فقدت أهميتها، ولم تستعد ماضيها حتى أصبحت في الوقت الحاضر قرية ريفية مهملة يسودها الفقر ويسيطر على معظم سكانها الجهل، إلا أن أهميتها العلمية السابقة وما نبغ من أبنائها من علماء جعلها محطة أنظار المثقفين واحترامهم آنذاك.

كانت اللغة السائدة في حران اللغة السريانية وهي لغة سكانها الأصليين، وكان علماؤها يتقنون إلى جانب لغتهم اللغة اليونانية ويتمثلون الحضارة الإغريقية، هذا بالإضافة إلى إتقانهم للغة العربية، لغة الدولة الرسمية، لذا كان من السهل على علمائها ومثقفيها أن ينقلوا إلى اللغة العربية أمهات الكتب العلمية والثقافية سواء منها اليونانية أو السريانية. وقد شجعهم على ذلك ما أغدقه عليهم بعض خلفاء بني العباس من أموال وهبات، وما أظهروه نحوهم من احترام وتقدير. وبرز في مقدمة هؤلاء العلماء:

أبو الحسن ثابت بن قُرّة بن مروان بن ثابت... وكان قد ولد في مدينة حران 221هـ/826م وكان يعمل صرافاً في بلده عندما تعرف عليه محمد بن موسى بن شاكر في إحدى جولاته العلمية، وقد أعجبه ما لمسه فيه من سرعته في إجراء العمليات الحسابية عند تحويل مختلف العملات الأجنبية إلى العملة المحلية أو سواها. فاصطحبه معه إلى بغداد وقدمه للخليفة المعتضد الذي ضمه إلى فريق المنجمين العاملين في بلاطه. كان ثابت يتقن اللغة السريانية واليونانية والعبرية والعربية وربما كان ذلك بفضل عمله كصراف يحتم عليه التعامل مع العديد من الناس ممن يتحدثون لغات مغايرة للغته.

ترجم ثابت في أول أمره لأبناء موسى بن شاكر بعض أمهات الكتب اليونانية التي تناولت موضوعاتها شتى المجالات العلمية والمنسوبة إلى مشاهير من علماء اليونان كأرخميدس، وإقليدس وأرسطو وأفلاطون وأبو قراط وبطليموس... الخ، ويعده (سارطون) من أعظم المترجمين وأعظم من عُرف في مدرسة حران من العالم العربي.(2)

لم يقتصر عمل ثابت على الترجمة بل أضاف إليها الكتابة والتأليف، فقد كتب في الرياضيات والفلك والطب.. ومن كتبه كتاب الأهلة وكتاب الأعداد ورسالة في الحصى المتولد في المثانة،

---

(1) رحلة ابن جبير، تحقيق الدكتور حسين نصار، ص 234، دار مصر للطباعة، 1955م.

(2) العلوم عند العرب: قدري حافظ طوقان، ص 119.

ورسالة في السنة الشمسية، وكتاب في الجدري والحصبة، كما صحح بعض تحقيقات الخوارزمي، وقد ذكر النديم في كتابه الفهرست أسماء مؤلفاته ورسائله وهي كثيرة تربو على المائة والخمسين باللغة العربية والعشرة باللغة السريانية.[1]

ليس من السهل أن نأتي على ذكر جميع أوجه نشاط ثابت العلمية في بحث مقتضب كهذا، لذا فإننا نقتصر على ما ذكرناه لننتقل إلى ما قدمته حران من علماء آخرين وبشكل موجز.

اشتهر من أسرة ثابت ولده سنان، وكان عالماً بالطب ومعرفة الظواهر الجوية، إلا أن شهرته لم تصل إلى مستوى شهرة أبيه، كما اشتهر من الأسر الحرانية أسرة هلال ومنهم: هلال بن إبراهيم وكان طبيباً لامعاً وابنه الأديب إبراهيم أبو إسحاق الصابئ مؤلف الرسائل بالإضافة إلى نبوغه في الرياضيات والهندسة وعلم البيئة. ويبرز من بين العلماء الحرانيين:

محمد البتّاني، فقد ولد في إحدى ضواحي حران واسمها (بتّان) عام 236هـ/850م، وتوفي في العراق 317هـ/929م، عاش في مدينة الرقة ثم انتقل منها إلى بغداد، وكانت آنذاك تعد منارة للعلم، ومطمح أنظار العلماء، يتقاطرون إليها من كل حدب وصوب، حيث يجدون المساعدة والتشجيع، بالإضافة إلى الجو العلمي الذي ترتاح إليه نفوسهم وإلى تفتح إمكانياتهم والتي نتلمسها في المناظرات التي كانت تجري بين العلماء أمام الخليفة أحياناً وأمام كبار المسؤولين أحياناً أخرى.

يعد البتاني من أبرز علماء القرن العاشر الميلادي فلقد أولع بدراسة الفلك فرصد النجوم والكواكب معتمداً على وسائل بسيطة، ولقد جاءت دراساته على درجة عالية من الدقة والوضوح حتى إنه أثار إعجاب العلماء الغربيين فلقد قال عنه (ساراطون):

"إن البتاني من أعظم علماء عصره، وأنبغ علماء العرب في الفلك والرياضيات"[2] كما وصفه العالم الفرنسي (لالاند) بقوله:

"إن البتاني من العشرين فلكياً المشهورين في العالم كله"[3]. عرف البتاني قانون استخراج مساحة المثلثات الكرية، وقام بقياسات لانحراف سمت الشمس Ekliptik.[4] بشكل أدق، وأوجد طرقاً جديدة لقياس عرض الأماكن، كما توصل بواسطة قياساته الدقيقة الصحيحة لمدد السنوات الاستوائية والقطبية المختلفة بعد أن قام بقياس دوران الأرض حول الشمس بطريقتين.

وحسب البتاني ميل فلك البروج على فلك معدل النهار فوجده 33 درجة و35 دقيقة، وقد ظهر حديثاً أنه أصاب رصده إلى حد دقيقة واحدة، كما أن له إضافات هامة في المثلثات، فلقد استعمل الجيوب بدلاً من أوتار مضاعف الأقواس.. إلى ما هنالك من جهود علمية هامة.

---

(1) *شمس العرب تسطع على الغرب: زغريد هونكه، ص 192.*

(2) *العلوم عند العرب: قدري حافظ طوقان، ص 122*

(3) *المصدر السابق.*

(4) *اعتمد البتاني في دراساته على الزيج الذي وضعه وسماه زيج الصابي وهو من أصح الأزياج.*

أسماء بعض العلماء الذين ولدوا أو عاشوا في حران وبشكل موجز، وفي مقدمتهم:

أحمد العطار ابن حمدان بن محمود العطار: ولد في حران 706هـ/1306م وتوفي في القاهرة 798هـ/1395م. وكان شيخاً للحنابلة وبرع في أبحاث الجبر والمقابلة.

الحجاج بن يوسف بن مطر: وكان من أوائل المترجمين لعلوم الرياضيات والفلك، وقد نقل من اليونانية إلى العربية أصول الهندسة لإقليدس، والمجسطي لبطليموس وكان يعمل وراقاً في الكوفة.

ثابت بن سنان بن قُرّة الحراني: عمل في الطب ونبغ فيه وقد خدم عدة خلفاء عباسيين ثم أصبح رئيساً للأطباء في بيمارستان ابن الفرات توفي 365هـ/975م.

وابن وحشية صاحب كتاب الفلاحة النبطية.

أحمد بن تيمية: تقي الدين أبو العباس شيخ الإسلام وُلد 661هـ/1262م وتوفي في قلعة دمشق سجيناً 728هـ/1327م وهو حراني الأصل، عمل في الجبر والمقابلة والتاريخ وعلم الهيئة، إلا أنه اشتهر بعلوم الدين وبآرائه عاش في دمشق أثناء الغزو التتري. ودعا الناس لمحاربتهم دفاعاً عن أراضيهم وكان لموقفه هذا الأثر الطيب في نفوس الناس واندفاعهم لقتال التتر والانتصار عليهم، سجن ابن تيمية في القاهرة والاسكندرية بسبب آرائه الدينية التي تأثر بها فيما بعد محمد بن عبد الوهاب واضع أسس المذهب الوهابي.

وفي الواقع أن هنالك العشرات من الحرانيين نبغوا في مختلف مجالات العلم، والصفة العامة لهم أنهم كانوا موسوعيّي المعرفة، مقربين من خلفاء بني العباس، يتمتعون باحترام أبناء عصرهم لما قدموه من ترجمات ودراسات فتحت لمثقفي العرب نافذة على الثقافة السريانية واليونانية كان لها الأثر الكبير في تمازج الثقافات مما أدى إلى إغناء وتفتح الفكر العربي على آفاق حضارية جديدة لم يكن ملماً بها من قبل.

للاستزادة يمكن العودة إلى المراجع التالية:

1-دائرة المعارف الإسلامية: أئمة المستشرقين في العالم. المجلد الرابع عشر والخامس عشر- دار الشعب في القاهرة، 1976م.

2-فتوح البلدان: البلاذري- الطبعة الأولى 1319هـ/1901م، مطبعة الموسوعات في القاهرة.

3-شمس العرب تسطع على الغرب: زيغريد هونكه. منشورات المكتب التجاري، بيروت، 1964م.

4-ضحى الإسلام، الدكتور أحمد أمين، الطبعة الثالثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة، 1357هـ/1938م.

5-الفهرست، النديم، المطبعة الرحمانية بمصر.

6-تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، 1948.

7-العلوم عند العرب، قدري حافظ طوقان، سلسلة الألف كتاب، نشر مكتبة مصر بالفجالة.

8-معجم البلدان، ياقوت الحموي، بيروت، دار صادر، 1397هـ/1977م.

□□□

من أخبار التراث:

-1-

أضواء
على مؤتمر تاريخ العلوم في إربد

سليمى محجوب[1]

انعقد ***المؤتمر الرابع للجمعية الأردنية لتاريخ العلوم عند العرب المسلمين في مدينة إربد -الأردن مركزاً على دور التراث العلمي العربي الإسلامي في المنجزات العلمية الغربية. وقد عقدت جلسات المؤتمر في رحاب جامعة العلوم والتكنولوجيا الأردنية وجامعة إربد الأهلية. ما بين 14 -16 كانون الأول -12 شوال 1423هـ.***

شارك في هذا المؤتمر عدد كبير من الباحثين توافدوا إلى إربد من مصر ولبنان وسورية والعراق والبحرين وليبيا والجزائر وتونس، وآخرون قدموا من بريطانيا وألمانيا لإغناء المؤتمر ببحوثهم ونتاج أفكارهم. وقد بلغ عدد الباحثين (50) باحثاً".

انقسمت الجلسات العلمية للمؤتمر إلى اثنتي عشرة جلسة بدئت بجلسة الافتتاح وانتهت بجلسة ختامية. دارت الجلسات في فلك العمارة والفنون، والرياضيات، والعلوم الطبية والصيدلانية، وعلمي الفلك والفيزياء والعلوم البحرية والملاحة، وعلوم الزراعة والصناعة الغذائية، وفي فلسفة العلوم وتصنيفها وانتقالها وترجمتها، كما تناولت بعض الجلسات علوم الحيوان وصناعة السيوف وصهر المعادن، وغيرها.

وفي مجال البحوث العلمية المختلفة أكد الباحثون دور الحضارة العربية والتراث العلمي الإسلامي في إغناء الحضارة الإنسانية، وذلك بما توصل إليه العرب من آلات وأدوات، ونظريات ومؤلفات ومخطوطات ومنهجيات كانت أساساً للتطور العلمي المعاصر، وركائز انطلق منها العالم في ميدان مهمّ من ميادين تاريخ العلوم في الحضارة العربية الإسلامية لا يجوز إغفاله.

(1)-باحثة من سورية.

افتتح المؤتمر بكلمة رئيس اللجنة التحضيرية د. عبد القادر العابد. الذي رجا أن يستفيد الباحثون ويفيدوا، وأكد أن الجمعية ستعمل على طبع الأبحاث وإخراجها في مجلد ضخم بالسرعة الممكنة. ثم جاءت كلمة د. عبد المجيد نصير رئيس الجمعية الأردنية لتاريخ العلوم. فأشار إلى أهمية تعدد الجمعيات التي تعنى بالتراث العربي الإسلامي لغناه وتنوعه، وقلة المهتمين بإحيائه ونشره، فلقي تراثنا اهتماماً من الأجانب أكثر مما لقيه من أبنائه. وأضاف أن الجمعية الأردنية لتاريخ العلوم قد أخذت على عاتقها استلهام هذا التراث بأبعاده العلمية والحضارية، وإيضاح دوره الفعال في المنجزات العلمية الغربية.

ثم ألقى الدكتور سلطان أبو عرابي رئيس جامعة إربد الأهلية كلمة أشار فيها إلى أهمية العودة إلى التراث والبحث العلمّي وفق منهجية خلاّقة، لتتعرف الأجيال على مساهمات أجدادهم، وما تركوه من بصمات في ركب الحضارة العالمية.

وفي الجلسة الأولى كان أول المتحدثين الدكتور سليم الحسني من مانشستر -بريطانيا. وهو أستاذ كرسي في هندسة الطاقة السريعة في جامعة (مانشستر) للعلوم والتكنولوجيا، كما أنه رئيس مؤسسة العلوم والتكنولوجيا والحضارة في مانشستر. وقد ألقى د. الحسني الضوء على نتائج ست دراسات حديثة عن آلات الجزري (1206) م وتقي الدين (1551)م حيث قامت المؤسسة (FSTC) بتمويل هذه الأبحاث التي تمّ إجراؤها في جامعة مانشستر للعلوم والتكنولوجيا (UMIST) كمشاريع تخرج لنيل درجة بكالوريوس شرف في الهندسة الميكانيكية.

هذه الدراسات كما جاءت في بحث د. الحسني في علم ((الهندسة الافتراضية)) تتحرى جوانب العبقرية في شخصيات هؤلاء المخترعين وإبداعاتهم وخصوصاً آلات رفع المياه والساعات المائية عند العرب المسلمين. وقد أكدت الدراسات والتحليلات الرياضية إمكانية تشغيل وكفاءة هذه الآلات كما وصفها العالمان الجزري وتقي الدين. كما أثبتت هذه الدراسات بنجاح أن مواصفات الجزري وتقي الدين كانت واقعية وليست ضرباً من الخيال كما هو الحال عند ليوناردو دافينشي. ومن الأهمية بمكان أن الباحث قد أكد أهمية تدريس تاريخ العلوم عند العرب المسلمين في مانشستر للأجيال العربية التي تعيش هناك وفي الدول الأوربية كي يكتشفوا إسهامات أجدادهم في صنع الحضارة العالمية، مما سيرفع معنوياتهم والتزامهم بهويتهم القومية الفكرية والثقافية.

وفي الجلسة الثانية في العمارة والفنون تحدث د. بديع العابد من الأردن عن أثر العمارة العربية في العمارة الغربية. وركز بصورة رئيسية على بيان أثر التصميم المعماري لقبة الصخرة، والتخطيط العمراني لمدينة القدس في التخطيط العمراني والنسيج المعماري للمدن الإيطالية، كما ألقى الضوء على حضور نظريات عمر بن الخطاب في التخطيط العمراني الغربيّ، وتأثير أفكار ابن قتيبة، وإبداعات إخوان الصفا في المعماري الإيطالي (ألبرتي)، وتأثير نظريات الحسن بن الهيثم في البصريات على المعماري الإيطالي (برونلسكي) وبيّن دورهما في رسم الأجسام الثلاثية الأبعاد (المنظور).

ومن الأبحاث الهامة التي ألقيت في هذه الجلسة العلمية ما قدمه د. حيدر كمونة، من العراق

بعنوان "أهمية الرد على آراء المستشرقين في تشويه تراثنا المعماري في المدينة العربية المعاصرة".
ومما جاء في بحثه أن بعض المستشرقين حاولوا طمس معالم هذا التراث المعماري الخالد حتى يمكن تضييع هوية الأمة العربية وحضارتها وتاريخها. وقد حاولوا أن يردوا أصول المنجز المعماري دائماً إلى جذور فارسية وبيزنطية وكنسية، يحدوهم في ذلك هاجس نفي التحضر عن الإسلام وسيطرة فكرة البداوة على العروبة. وقد جاءت هذه الدراسة للرد على مزاعمهم وتصحيح أخطائهم ممّن حملوا مفاهيم زائفة في معنى الأثر المعماري وأهميته وطرق تحليله ومكانته، مقارنة بالآثار المعمارية الأخرى التي تتمثل في تجريد الفكر العربي من الإبداع، وإرجاعها إلى أصول وجذور بعيدة عن الثقافة العربية ومفاهيمها.

الجلسة الرابعة كان محورها علميْ الرياضيات والهندسة. ومن أبحاثها ما قدمه د. محمد الحجيري من لبنان. حول ((بعض مسائل الهندسة الكروية عند ابن هود في كتاب الاستكمال)). عرف فيه كتاب الاستكمال على أنه موسوعة رياضية متكاملة، يتناول نواحي العلوم الرياضية المعروفة عند رياضيّي القرن الأول من الألفية الثانية، كالهندسة المستوية والهندسة الكروية، ونظرية الأعداد والجبر وحسابات المتناهية في الصغر والقطوع المخروطة وغيرها. ثم عرّف بابن هود، وهو الملك الرياضي، ملك سرقسطة العربية الأندلسية، الذي تولى الملك سنة 474 هـ -1081م وقد استطاع أن يمارس الرياضيات والتأليف برغم حكمه السياسي. و((في أثر علم الفلك على الحضارة الغربية))، تحدث د. علي عنبدة من الأردن عن ازدهار علم الفلك في العصر العباسي، ولا سيما في عهد الخليفة المأمون، وبناء المراصد الفلكية، وأشار إلى بني شاكر في القرنين الثاني والثالث الهجريين، وإلى الخوارزمي، ونبوغهم جميعاً في الفلك والرياضيات، وإلى ثابت بن قرة ومؤلفاته التي ترجمت إلى اللغات الأوربية. ثم ذكر البتاني الذي لقب ببطليموس العرب، ومرصده المشهور في مدينة الرقة، كما أشار إلى فضل العرب في وضع الأزياج وصناعة آلات القياس الفلكية وتطويرها، وقد انتقلت هذه العلوم إلى أوربا بعد أن تمت ترجمتها إلى اللغات الأوربية.

أبحاث الجلسة العلمية السادسة تمحورت حول العلوم الطبية والصيدلانية: ومن أبحاثها ما قدمته د. سرى سبع العيش من الأردن. تناولت ((حقائق ونقائض بين أطباء الإغريق والأطباء المسلمين)) أشارت فيه إلى اتهام مؤرخي الطب وعلمائه الغربيين أجدادنا العرب المسلمين بأنهم لم يكونوا سوى نقلة وتراجمة للطب الإغريقي، معتمدين على الحقبة التاريخية العربية الإسلامية، ويختصرون بجرة قلم ثمانية قرون، إذ ينتقلون رأساً من العهود الإغريقية ثم الرومانية في القرن الأول وما قبله إلى القرن السادس والسابع عشر. حيث بدأت النهضة الغربية تؤتي أُكلها بعد أن قامت على أكتاف الحضارة الإسلامية وتوكّأت على أعمدتها في شتى مجالات العلوم ولا سيما في الطب. وقدم د. محمود قاسم من الموصل بحثاً سلط الضوء فيه على ((مؤلفات العرب المسلمين في حقل طب الأطفال)) وأشار إلى مرحلة ما قبل الرازي، ومرحلة الرازي الذي يعتبر أول من فصل بين طب الأطفال والأمراض الأخرى في كتابه (تدبير الصبيان).

وتناولت دراسة د. نادر جرادات من الجامعة الأردنية. ((دراسة الأصوات اللغوية عند ابن سينا)) من خلال أشهر كتبه ورسائله وهي: (القانون في الطب، الشفاء، ورسالة أسباب حدوث الحروف) ووصف الباحث جهاز النطق، وفيزياء الصوت والسمع ومخارج الحروف وصفاتها، وفونولوجيا الصوت كما جاءت عند ابن سينا وقارنها بالمعلومات والنظريات الحديثة، واعتبر أن ابن سينا هو أول من ذكر دور الحنجرة ووظيفتها وأهميتها في عملية التصويت بين العلماء العرب والغربيين.

وفي علم الفيزياء في الجلسة العلمية السابعة قدمت الدكتورة نجية عرفة من ليبيا بحثاً تناول ((الموروث العربي في الحضارة الغربية في بعض مجالات الفيزياء)) وأشارت إلى أن معظم المخترعات المعاصرة مبنية على النظرية العربية في فكرة تحويل الطاقة إلى حركة، والمضخة الماصة الكابسة التي اخترعها العالم العربي الجزري، بالإضافة إلى الأواني المستطرقة التي أدت إلى نظام مبتكر في الفيزياء والميكانيكا، كان لها أثر كبير فيما توصل إليه الغرب من منجزات وتقدم.

الجلسة العلمية الثامنة خصصت لإسهامات العلماء العرب في علم الملاحة والبحار: وقد أبرزت الأستاذة منسية عرفة من تونس، ((أثر البوصلة في علم البحار، واختلاف الآراء في أول من اخترعها)). ذكرت في البحث مراحل صناعتها ابتداء من المغناطيس الخام إلى الإبرة الممغنطة، وكذلك الطافية على الماء ثم استعمل سمكة الحديد اللين. وهي التي أثبتها ابن مجدف، وهكذا أوضحت أثر العرب في تطوير أهم وسيلة من وسائل الملاحة، وانتفاع الغربيين ببحوث العرب واختراعاتهم.

الدكتور أحمد التدمري من الإمارات العربية المتحدة، تحدث عن ((آثار علوم ومبتكرات ابن ماجد عالمياً)). تناول مؤلفات ابن ماجد التي بلغت (40) مؤلفاً، كما أشار إلى مبتكرات ابن ماجد في الفلك والقياس لحساب مستوى الشمس عن الأرض، وتحدث عن أراجيزه الشعرية التي خلدت أسفاره في معرفة البحار واكتشاف أسرارها. أما عن أثر ابن ماجد في الغرب فيبدو في كتاب نسخه مستشرق بريطاني عن كتاب ابن ماجد المعروف (رهمانج البحر) أي دليل البحر.

وكان للحصان العربي الأصيل دوره في الجلسة العاشرة: تحدث د. جهاد حاج نعسان من سورية، تحت عنوان: "الحصان العربي الأصيل في أوربا والعالم" عن موطن الحصان العربي وطرق انتشاره في أوربة وسائر أرجاء العالم. كما ركز باهتمام على مراكز توليد الحصان العربي الأصيل في العالم، وأهم حقول تربيته في: ((أمريكا –انكلترا –استراليا –بولونيا –وهنكاريا)).

وجاء دور علمي الزراعة والأغذية في الجلسة العلمية الحادية عشرة، فتحدثت الباحثة سليمى محجوب عن ((الصناعة الغذائية في التراث، كتاب ابن العديم أنموذجاً). أبرزت أهمية الكتاب الذي حققته وهو (الوصلة إلى الحبيب في وصف الطيّبات والطيب) والنسخ المعتمدة في التحقيق، كما استعرضت فصوله وأبوابه، وتوقفت بإسهاب موضحة منهاج ابن العديم العلمي في التأليف، وأهمية المسيرة العلمية العربية في علم التغذية وعلاقتها بالطب، مما كان له أثره الواضح فيما بنى عليه الغربيون علومهم.

والجلسة الثانية عشرة والأخيرة تناولت موضوع ((فلسفة العلوم وتصنيفها وترجمتها وانتقالها

إلى الغرب)). وقد تحدثت في هذا الموضوع الباحثة المستشرقة أنا أكاسيو من ألمانيا عن نقل العلوم العربية إلى اللاتينية، وذكرت في الورقة التي قدمتها أن أحد مترجمي الملك فردريك الثاني نقل له العلوم الطبية العربية إلى اللاتينية ونشرها تحت عنوان (المؤمن) الذي اشتقّ من كلمة أمير المؤمنين. وأضافت أنها تعتبر من وجهة نظر تحليلية أن انتقال هذه الترجمة عن الأصل العربي قد جاء عن طريق الحفصيين في تونس إلى بلاط الملك فردريك في إيطاليا. بالإضافة إلى دور طليطلة في انتقال العلوم العربية الإسلامية.

وفي هذه الجلسة تحدث د. محمد عليّان من مصر عن ((دعاوى غربية بالأسبقية التاريخية في عديد من المنجزات العلمية والإبداعية)) ومنها (اكتشاف الدورة الدموية الصغرى) لابن النفيس، وادعاء (هارفي) الإنكليزي اكتشافه لها. ومنها (قانون الضغط الجوي) من قبل الخازن البصري في كتابه (ميزان الحكمة) وينسبه الغرب إلى (تورشيللي) و(نظرية الدالة الرياضية) للبيروني، ويزعم المستشرق (شيلنجر) أن هذه النظرية ابتكار غربي.

هذا وقد أشارت الدكتورة سهام أبو زيد من مصر إلى ((أهمية التوثيق في التراث العربي)) وردت على دعاوى غربية بالأسبقية التاريخية لها. وأوضحت أن عالم المخطوطات واكب بداية نزول القرآن الكريم والحديث الشريف، ثم تابع المسلمون تدوين أوائل التراث العربي الإسلامي بشروط صحيحة إذا قورنت تلك الجهود بجهود الغربيين في تدوين نصوص التراث الإغريقي واللاتيني القديم.

هذا وقد قُدِّمت في المؤتمر الرابع لتاريخ العلوم في إربد أوراق عمل أخرى، أكتفي بذكر عناوينها مما لا مجال لذكر تفاصيله من معلومات دسمة أغنت المؤتمر، وكانت مادة للحوار والنقاش. أذكر منها: هندسة الجزري: -د. سامي شلهوب (سورية) -وكتاب الأصول لأقليدس من خلال تحرير المؤتمن بن هود السرقسطي. د. يوسف قرقور (الجزائر) -والأمراض السرطانية وعلاجها عند الأطباء العرب. د. عبد الجبار الحبيطي، (العراق) وتأثير علم المناظر العربي على مثيله في الغرب. د. شكر الله شالوحي (لبنان) وأخيراً دور العرب الحضاري في تأسيس جامعة (سالرنو) الطبية في العصور الوسطى الأوربية وغيرها من الأبحاث.

اختتمت أعمال المؤتمر بتوصيات خرج بها المؤتمرون، ركّزت جميعها على تفعيل دور الاتحاد العربي لجمعيات تاريخ العلوم في الأقطار العربية، وتوحيد الجهود العلمية لمواصلة مسيرته نحو آفاق جديدة من العمل البنّاء لتعزيز مكانته العربية والدولية. كما أشاد المؤتمرون بالجهود التي تبذلها معاهد التراث والجمعيات والمؤتمرات في إبراز مكانة الحضارة العربية الإسلامية، وإسهاماتها في تراث الأمم جميعها بما قدّمه العلماء العرب المسلمون عبر العصور من جهود في بناء الحضارات المتطورة.

□□□

أخبار التراث- 2

أمينة التحرير

إصدارات:

كتب:

• أهدت لي الزاوية العلاوية في مدينة مستغانم بالجزائر، كتابين من تأليف (الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي)، هما:

– (البحر المسجور: في تفسير القرآن بمحض النور)، وهو في جزأين. وفيه يتدرج الشيخ في تفسير الآيات على ما يقتضيه مفهوم اللفظ والمعنى المتداول بين علماء الرسوم، ثم يتبعه مما يستنبط من أحكامها. ويرتفع الشيخ في تفسيره محلقاً في أجواء الآيات على ما تعطيه الإشارة بلسان الخصوصية فجاء بإشارات وأذواق تثير الدهشة والإعجاب، يفهمها الراسخون في العلم اللدني المفاض من حضرة القرآن، على ما يقتضيه السر المصون.

– (المواد الغيثية)، ويضم مائة وسبعين حكمة مرتبة على ثمانية عشر فصلاً، منها: في النفس ومعالجتها، في النهي عن صحبة الأشرار، في العلم النافع، في التوكل على الله، في الزهد والقناعة، في الإخلاص، في المحبة والاشتياق.

• عن دار النهار للنشر صدر عام 2002 كتاب (الوصايا) من تأليف (الشيخ محمد مهدي شمس الدين) رحمه الله. من الموضوعات التي بحث فيها الشيخ شمس الدين: تجربة الشيعة اللبنانيين، الفاعلية المسيحية في لبنان والشرق، إلغاء الطائفية السياسية في لبنان.

• عن دارة الملك عبد العزيز في المملكة العربية السعودية صدر عام 1423هـ كتاب (خطب وكلمات) وهو من كلام (خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز) يقع الكتاب في 416/ ص/ من القطع الكبير، ويحتوي على عدد من الخطب والكلمات ألقاها الملك فهد في مختلف المناسبات المحلية والدولية، منها: العدل أساس الملك، نعمة الأخوة الإيمانية، العناية بالمساجد، التعصب ليس من الإسلام، القوة الحقيقية في تمسكنا بعقيدتنا، وجوب التخلق بأخلاق القرآن الكريم، العمل الإسلامي المشترك، المسجد ورسالة الإسلام، أسباب الفرقة بين المسلمين.

* وصدر أيضاً عن دارة الملك عبد العزيز عام 1423هـ (معجم ما أُلف عن الحج: تاريخه، مناسكه، تنظيمه، طرقه، الرحلات إليه) وهو من تأليف: (د.عبد العزيز بن راشد السنيدي)، ويقع في /415ص/ من القطع الكبير. يرصد مؤلف الكتاب ما كتب عن الحج، في عصور مختلفة ومن خلال مصادر متنوعة وبلغات متعددة، من حيث أحكامه ومناسكه وتاريخه وتنظيمه وطرقه. وقد بلغت مواده /2655/ مادة قسمت سبعة أقسام، وأردفت ببعض الملحقات والكشافات التوضيحية، وتأتي أهمية الكتاب من ثراء مادته ومنهجيتها.

* عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، صدر عام 2001م كتاب (مستويات السرد الإعجازي في القرآن الكريم) من تأليف (شارف مزاري)، ويقع في /206ص/ من القطع الكبير. يعالج الكتاب مكونات السرد في الخطاب القرآني، من خلال مبدأ التأويلية وحضور المتلقي، وتضافر المكون الإيقاعي، والمكون السردي، والمكون الشخصي، والمكون الحدثي، والمكون الزمني، والمكون التصويري في إيجاد كينونة السرد.

* (الحوار والحضارة العربية الإسلامية) كتاب يقع في /447ص/ صدر مؤخراً عن دار الأهالي بدمشق، من تأليف (د. أمين إسبر). يحتوي الكتاب على مختلف أنواع الحوار في الحضارة العربية الإسلامية، مثل: الحوار في الشعر العربي، الحوار في القرآن، الحوار أيام عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما، وسوى ذلك.

* (معجم الكنايات العامية الشامية) وهو من تأليف د.محمد رضوان الداية، صدر عن دار الفكر بدمشق عام 2002م، ويقع في /462ص/ من القطع الكبير.

وفيه جمع المؤلف قدراً كبيراً من العامي الفصيح في مجال الكنايات مما يجد له مشابهاً من كناية أو مثل أو نص أدبي أو عبارة في الفصيح.

* عن المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو) صدر كتاب باللغة الإنكليزية بعنوان (قدسية فلسطين لدى المسلمين)، وهو للباحث الفلسطيني (حسن سعيد الكرمي)، وقدم له د.عبد العزيز بن عثمان التويجري. يقع الكتاب في /75ص/، ويأتي صدوره كما يقول التويجري: (في مرحلة خطيرة حيث بلغت العجرفة والغطرسة الصهيونية إلى الدرجة القصوى في التجاهل التام للشرعية الدولية، ولنداءات المجتمع الدولي واحتجاجاته على عدوان إسرائيل المتواصل ضد الشعب الفلسطيني ومقدساته ومؤسساته، والخرق السافر المستمر لقرارات الأمم المتحدة ذات الشأن ولقواعد القانون الدولي. مما يعرض فلسطين العربية الإسلامية لمخاطر شتى، ويسد أبواب المستقبل أمام الشعب الفلسطيني ويدفع به نحو المجهول).

***

دوريات:

* صدر العدد الأخير المزدوج (17-18) من المجلة الجزائرية (إنسانيات) التي تعنى بالعلوم

الاجتماعية والانتربولوجية. تضمن العدد مجموعة من البحوث المهمة، منها:

أهمية اللغة ووظائفها في عمليات التواصل للكاتب عبد القادر شرشار، بين اللغة والخطاب والمجتمع: مقاربة فلسفية اجتماعية للكاتب الزواوي بغورة، اللهجات في الموشحات والأزجال الأندلسية للكاتب محمد عباسة، عالم النحو وأهميته في صناعة المعاجم للكاتب محمد ملياني.

* العدد الأخير من مجلة المدينة المنورة وهي مجلة فصلية محكمة، تصدر عن مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، ضمّ بحوثاً مهمة، نذكر منها: تأثير التنمية الحضرية على المظهر العام للمدينة المنورة للباحث د.محمد شوقي بن إبراهيم مكي، مقتنيات الحجرة النبوية الشريفة بموجب تقرير عثماني عام 1326هـ للباحث د.سهيل صابان، أبو بكر المراغي وكتابه تحقيق النصرة، للباحث د.عبد الله عبد الرحيم عسيلان.
* تحت سلسلة (دورات) صدرت الدورة الخريفية لسنة 2001 والدورة الربيعية لسنة 2002 عن أكاديمية المملكة المغربية.

احتوى عدد الدورة الخريفية ثلاثة محاور: البلدان المتنامية والعولمة، أي مستقبل للبلدان المتنامية في ظل تحولات العولمة؟، الخيارات المصيرية.

اندرج تحتها موضوعات مختلفة، منها: العروبة والعولمة: قراءة المستقبل ومستقبل القراءة للشاعر مانع سعيد العتيبة، العولمة من منظور إسلامي للكاتب الحسين وكاك، هل تقتضي العولمة من البلدان الإسلامية انتقالاً ثقافياً؟ للكاتب إدريس خليلي.

أما عدد السنة الربيعية فقد ضم: مستقبل الحوار بين الإسلام والغرب في أفق القرن الجديد، للكاتب محمد فاروق النبهان. التعريف بالإسلام من حيث هو دين تعايش وسلام، وإنشاء إعلام إسلامي موجه لغير المسلمين، للدكتور ناصر الدين أسد. نحو أفق جديد في علاقة المسلمين بالعالم، للباحث كمال أبو المجد.

***

ملتقى:

عقدت كلية الآداب والفنون في جامعة مستغانم بالجزائر، ملتقى دولياً حول (الآخر في التراث الروحي) استمر ثلاثة أيام من 20-2003/5/23، وقدمت فيه بحوثاً مختلفة من: حوار الروحانيات، نموذج الآخر في المرجعية التراثية الإسلامية، تأويلية الآخر بين الوجود والكينونة: ابن عربي نموذجاً، الآخر والمذهب المالكي، الغيرية والتصوف: نظرة سوسيولوجية، حب الآخر في الشعر الأندلسي والبروفنسي، الأمير عبد القادر الجزائري: أنا هو أنت، الحقيقة والآخر في الخطاب الصوفي، وموضوعات غيرها.

□□□